
他空见与如来藏
沈卫荣 主编
觉囊派人物、教法、
艺术和历史研究

Other-Emptiness and the Buddha-Matrix:

Contributions to the Study of Jo-nang-pa Figures, Doctrine, Iconography and History

《他空见与如来藏：觉囊派人物、教法、艺术和历史研究》是一部国际学术界研究觉囊派之教法和历史的最优秀和最有代表性的学术论文结集。它由12篇学术论文和1篇研究综述组成，作品时代跨越近半个世纪，作者都是欧美印藏佛教研究的知名人物。这是迄今为止第一部呈现国际觉囊研究精粹的学术论文集，读者既可以从本书获得有关藏传佛教觉囊派之人物、教法、艺术和历史的全面与权威的知识，同时也可窥见国际佛教学界觉囊研究的学术脉络和学术成就。





Other-Emptiness and the Buddha-Matrix:
Contributions to the Study of Jo-nang-pa Figures, Doctrine, Iconography and History

他空见与如来藏

觉囊派人物、教法、艺术和历史研究

沈卫荣　主编

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目（CIP）数据

他空见与如来藏：觉囊派人物、教法、艺术和历史研究/沈卫荣主编. —北京：北京大学出版社，2014.4

ISBN 978-7-301-23320-7

Ⅰ.①他… Ⅱ.①沈… Ⅲ.①喇嘛宗-文集 Ⅳ.①B946.6-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第007542号

本书为中国人民大学科学研究基金研究品牌计划“汉藏佛学比较研究”（项目编号10XNL006）的阶段性研究成果

书　　名：他空见与如来藏：觉囊派人物、教法、艺术和历史研究
著作责任者：沈卫荣 主编
责 任 编 辑：张丽娉
标 准 书 号：ISBN 978-7-301-23320-7/B·1175
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　址：北京市海淀区成府路205号　100871
网　　址：http://www.pup.cn　新浪官方微博：@北京大学出版社　@培文图书
电 子 信 箱：zpup@pup.cn
电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62752032　出版部 62754962
印 刷 者：北京市宏泰印刷有限公司
经 销 者：新华书店
889毫米×1194毫米　16开本　26.25印张　440千字　56彩插
2014年4月第1版　2014年4月第1次印刷
定　　价：128.00元

目　录

Contents

序

他空见与如来藏

谈锡永

在藏传佛学里，“他空见”是一个很敏感的话题，因为格鲁派的宗喀巴大士反对他空，持他空见的觉囊派一度亦曾失传，所以学人都畏谈他空。然而觉囊派的他空见，却实在是修道之所依，于观修时有重重次第，其中关键性的一重观修，即非依他空见的抉择与决定不可，所以我们只能说他空见不究竟，实不宜将之全盘否定。笔者曾经举过一个例，当修生起次第迎请智慧尊时，必须抉择智慧尊自性真实；当修圆满次第两种菩提心双运时，必须抉择胜义菩提心不空，这时所依据的便可以说是他空见。

时移世易，如今说他空见已无禁忌，不但西方学者热衷于研究他空，藏传佛家诸宗派的上师亦多谈他空，因此《他空见与如来藏》一书的出版，译出西方学者对他空见的研究文章，对汉地读者来说，实有相当裨益。正由于此，笔者对此书实有厚望，祈望能令喜欢藏传佛学的读者，能由这些文章开阔眼界，并由此能与汉地所传的如来藏沟通。

笔者因而很想为本书写一篇序文，然而近日双目翳障严重，因此权且节录笔者一篇文章充数。这篇文章见于《如来藏二谛见》一书，此书由邵颂雄译出宁玛派学者不败尊者（Mi pham 'jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho，1846—1912）《开许他空狮子吼》（*gZhan stong khas len seng ge'i nga ro*）一文，笔者的文章则为导读之用，读者通过这篇文章，或许可以悟入宁玛派对他空见的理解，同时能将他空见与如来藏思想沟通，即使笔者另撰序文，恐怕范围亦不出其外。滥竽充数，尚祈

读者原宥。

以下即为引文，今已略作修改。

若言“他空”，唯识今学的观点即可称为他空。彼宗依弥勒（Maitreya）说安立三种自性相（trisvabhāva），可视为观察一切法的三种观点。

一切法依缘转起，故所显现者为“依他起自性相”（paratantra-svabhāva），但世俗不知，唯依相、依名加以分别（遍计），由是视一切法真实，是即成“遍计所执自性相”（parikalpita-svabhāva）。是故一切法本“能现”为依他，却由遍计而成“似显现”。名为似显现，即简别其非为真实显现。

若于依他起自性相上，遍除一切虚妄分别（即离遍计），即可见真实自性相，是名“圆成自性相”（pariniṣpanna-svabhāva）。此如《解深密经》（*Saṃdhinirmocana-sūtra*）所言——

> 依他起相上，遍计所执相无执以为缘故，圆成实相而可了知。[1]

世亲于《三自性判定》（*Trisvabhāva-nirdeśa*）则有两颂说此——

> 依缘转起者　唯成遍计事
> 能现为依他　所似现遍计
> 能现之似现　必为无所有
> 以实无变异　圆成即可知[2]

如是，依彼宗之理解，故开许：诸法若非由唯分别假立而成就，而为由本身自成就者，即为自相有、谛实有。也即是说，彼宗谛实圆成自性，所以玄奘才会添译为“圆成实自性”。

---

〔1〕　依玄奘译，《大正 · 十六》，no. 676，694页。玄奘将“圆成自性”译为“圆成实自性”，实为添译，但由此即可见其视“圆成自性相”为真实。

〔2〕　拙译，收《四重缘起深般若》（增订版），台北：全佛文化，2005，339—368页。下同。此二颂梵文：*yat khyāti paratantro 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ/pratyayā dhina vṛttitvāt kalpanāmātra bhāvataḥ//tasya khyātur yathā khyānamṃ yā sadāvidyamānatā/jñeyaḥ sa pariniṣpannaḥ svabhāvo'nanyathātvataḥ//*

因为已经谛实圆成自性相，由是对于“三无自性”的“胜义无自性”（paramārtha-niḥsvabhāva），彼唯能说：“圆成实自性相有胜义无自性。”不能如瑜伽行古学所言，须由现证胜义无自性来作超越，当由圆成自性定义之一切法相被超越时，始能见实相。

也可以这样理解，彼宗以为“假必依实”，否则即入断灭见，所以遍计所执自性相虽为由心识分别而成的显现，本属虚构（是故为“似显现”），但这虚构相亦必须依附于真实存在、真实显现，由是成心识依缘转起的根身器界，是即为“能现”的依他起自性相。不过由于“依他”即是依赖他法而成就，是故仍然不是真实，其真实，则为超越依他的自成就，此即一切法的圆成自性。真如（tathatā）、法性（dharmatā）、实际（bhūtakoṭi）、胜义谛（paramārtha-satya），都是它的异名。

圆成自性相为“无变异”（avikāra）相，是即行者于所缘真如境上已灭尽有漏法，以凡有漏皆是变异故。由于缘起亦是有漏法，具变异，因此于所缘真如境上亦无依他，然后始得名为圆成。

圆成须由无有依他、去除遍计而现证，便即是“他空”。所空者不可以是圆成自性本身，而是其外的“他”，亦即遍计与依他。

然而瑜伽行古学的观点却不相同。圆成自性相只是“法能相”，虽然称为清净，但却到底不是“法性能相”（真如）。行者欲现证真如，尚须现证圆成同时现证“胜义无自性”，始能现证圆成自性相亦为无自性。此为究竟无自性，故始名为“胜义无自性”，如此始能名为触证真如。若尚在圆成自性的层次，以其仅离识境的相碍，未离非识境（离识境）的相碍，是即仅能称之为“清净法能相”，以其离识境分别，是故“清净”。

故世亲颂言——

遍计与依他　所知杂染相
唯彼圆成性　清净法能相[1]

---

〔1〕　论颂引自《三自性判定》，依拙译。此颂梵文：*kalpitaḥ paratantraś ca jñeyaṃsaṃkleś alakṣaṇaṃ/ parinispannestas tu vyavadānasya lakṣaṇaṃ//*

觉囊派以“他空”为宗义，然而他们却视唯识今学为误解弥勒教法，此如多罗那他（Tāranātha）于《他空精要》（*gZhan stong snying po*）中之所言——

> 关于他空中观，在无著、世亲两位论师的著作中作了透彻的分析。尤其是世亲论师的《两万般若波罗蜜多颂释》、《辨法法性论释》，对他空中观思想作了详尽的解释。陈那和安慧的弟子对他空思想作了更进一步的发展。后来在印度由于出现了类似他空的唯识宗的思想，西藏许多人将其弄错误解。[1]

多罗那他不认为唯识今学由陈那开创，反而认为陈那的弟子发展了他空见，但他却没有说明由谁人开创唯识今学。这说法有点粗疏，但反对唯识今学的态度却相当鲜明。

他空大中观与唯识今学的主要分岐，正在于对三自性、三无自性的理解。唯识今学理解三自性有三无自性，即遍计所执自性相具有“相无自性性”；依他起自性相具有“生无自性性”；圆成实自性相具有“胜义无自性性”。此例如：由虚妄分别来观察、认知诸法，则一切法所显现出来的便是遍计所执自性相，这种相，具有相无自性的性质，因此其相非有，是即所谓似显现。

他空大中观则依弥勒瑜伽行古学，认为分别超越三自性，始能分别现证三无自性。因此若由三无自性说“空性”，空性即有三次第：一者、现证相无自性时，即现证遍计自性相为空性；二者、现证生无自性时，即现证依他自性相为空性；三者、现证胜义无自性时，即现证圆成自性相为空性。

这样的建立，实基于如来藏思想，而事实上瑜伽行古学亦以如来藏为依归，以弥勒、无著、世亲皆说如来藏为究竟故，所以觉囊派的建立，可说同于瑜伽行古学。

他空大中观依如来藏既建立空性，便说遍计自性为假有，所以是“无”的空性；依他自性为世俗有，所以是“有”的空性；圆成自性为胜义有，所以是“胜义”的空性。此中所谓无的空性，是因为其建立连相都不真实；所谓有的空性，是说其建立的相可以成立，但其生起则不真实；所谓胜义的空性，即指如来藏中一切法的生起真实，因为是依圣智为基的显现，是即圣者的现证实相，此实

[1] 许得存译：《觉囊派教法史》，西藏人民出版社，1993。

相被凡夫歪曲，于圣者则不受歪曲。以此之故，遍计自性连世俗都不是，此由决定“相无自性”即可现证其“无”的空性；依他自性则可定义为世俗，此由决定“生无自性”即可现证其“有”的空性；圆成自性则可定义为胜义，此由决定“胜义无自性”即可现证圆成自性相的空性，由此现证，始能开许实相为胜义。由于只是开许其相而非其性，因此只是名言量上的开许。若就世俗名言量来安立，世俗自性空、胜义自性则不空。以现相与实相不同故空，以现相与实相相同故不空。

不败尊者在开许他空时，强调“名言胜义不空”，即是由于他确实了解“他空”的义理，知道是由名言量建立。这一点，是开许他空的关键。

龙树说：“因缘所生法，我说即是空。”觉囊派著名的祖师朵波巴（Dol po pa）在《了义海论》（*Nges don rgya mtsho*）中说：“离去因缘所生法的法性，决定是有。”[1] 这是承接着龙树的说法而加以发挥，因缘所生法由名言量建立，唯名言即是世俗，但当能离名言上的戏论时，即是胜义，故知他空的胜义不空与世俗空，实为名言量的胜义与世俗。

唯识家认为圆成实自性已经具有胜义无自性，他空派不认许此说，他们同于瑜伽行古学，认为圆成自性实在仍是世俗，当超越彼时，现证胜义无自性，这现证才是胜义，以唯此始能见实相故。这胜义于世俗名言不得说之为空，“决定是有”。这是两派重要的分岐，由是他空派即说唯识家误解弥勒教法，错将未离缘起的圆成性定义为胜义。

对两家的分岐，宁玛派认为他空超越唯识，因为一切法实只在相碍缘起中圆成，亦即，若一法能适应其局限而自显现，其“适应”，说为“任运”，其“自显现”，说为“圆成”，由是便可说此法为“任运圆成”。其所适应的局限即是相碍，其由适应而自显现即是缘生，是故圆成自性依然落于缘起，不能建立为胜义，即于名言量中亦不能建立。

但是，中观应成派却不开许他空。他们认为，若有一法为胜义，却谓此法不空，所空者唯外加于胜义上的他法（由是名为“他空”），那就等如将箱子里的东

---

〔1〕　可参英译本：Jeffrey Hopkins，trans. *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix* (Ithaca: Snow Lion Publications，2007)。

西统统搬走，即说此箱子为他空，而箱子本身却不空，那是很荒谬的说法。无论龙树或弥勒，都没有这种教法。

应成派在印度时，不立宗义，唯因应敌论以成破立，是故名为“应成”。但在西藏，由于说法上的需要，实在已有宗义安立。此如二谛，应成派已正式加以定义——

> 以观择名言之量所量得的任何事物，而此“观择名言之量”（是因为）对应于其所量得之事物而成为“观择名言之量”；这就是世俗的定义。例如：瓶。
>
> 以观择究竟之量所量得的任何事物，而此“观择究竟之量”（是因为）对待于其所量之事物，而成为“能观择究竟之量”；这就是胜义谛的定义。例如：瓶无自体[1]。[2]

简而言之，凡由名言量施设者，是为世俗；凡由究竟量施设者，是为胜义。因此，世俗必无自性，唯由名言施设而成有，是为“世俗有”；然而若究竟观择此世俗有，则唯能说之为“无实有”，无自性而有即无实有，是即为空。此即胜义。以瓶为例，瓶以“瓶”此名言而成存在，故瓶为世俗有（以瓶为“瓶”故不空）；但瓶的存在，则因其为无实有的存在，故说之为无自体的瓶，此即胜义，说为“胜义空”。

他空大中观建立“世俗空”、“胜义有”，恰恰与格鲁派应成见的“世俗有”、“胜义空”对立，由是格鲁派便非破他空不可。

然而，若依宁玛派所持的了义大中观见，却认为格鲁派应成见其实亦落于“他空”，只不过，他空见落的是“本体他空”（don gyi gzhan stong），应成见落的是“名言他空”（tshig gi gzhan stong）。

---

〔1〕 此处应改译为“无自体的瓶”，较易理解。

〔2〕 宝无畏自在（贡却·亟美汪波）：《宗义宝鬘》（*Grub mtha'i rnam bzhag rin chen phreng ba*），陈玉蛟译，法尔1988。

了义大中观所主张的如来藏思想，由究竟义而建立，若论胜义，更无有比佛内自证智更为胜义，是故，所谓胜义谛，便即是佛内自证智。法身、法性、法界都是它的异名。亦即是说，唯能用“佛内自证智”或“佛内自证智境”来定义法身等名言，如是始为究竟，若加以别义，那便是施设名言以立宗而已。

佛内自证智，是自然智，说之为“自然”，即强调其为本具，不由施设、造作而成。至于离因缘、离识境，那更是理所当然的事。

如果问：佛内证智或佛内自证智境，是空还是不空呢？

可以这样回答：既离一切识境，所以可相对于识境中诸法的显现，说之为空，这时，所空的是识境中的一切概念。但是，当成佛时现证内自证智，必无间而同时起后得智，这后得智即是佛观察一切识境的智，由是对同一情器世间，凡夫由识觉来认知识境，于是便用自己的识智来建立识境中一切法为有，而佛则由智觉来认知识境，由后得智来现证识境中一切法无自性而显现。由于有一切法显现，即可说为不空。因此说，佛内自证智境是“空不空”的境界。

上来所言，又须分别解说。

先说由识智来建立“有”。此即可分四重缘起来建立。凡夫依名言（概念）将一切法视为实有，但行者则可依自己的名言，依次建立为四重缘起有。此如由“因缘和合”建立为一切法“业因有”；由内识与外境相依建立一切法为“相依有”等。但无论什么层次，既依缘起建立，便都是识境中的建立，亦即依名言量而建立。

明白这一点十分重要，以后我们还要牵涉到这“依识境即是名言量”的原则。

再说佛由后得智来现证识境。当现证时，了知一切法实在依于佛内自证智境而生起，也可以这样说，一切情器世间都以佛内证智境为基础，从而得以显现，此如一切电视画面皆依荧光幕为基础而成显现（或说镜像依镜为基）。在这里，可以将这基础名之为“法界”（dharmadhātu），宁玛派则名之“本始基”（gdod ma'i gzhi），那是因为强调“本始”，即强调其为本初具足，非由施设。

但究竟是什么力用，能令一切识境得以在本始基上生起呢？（这等如问：究竟是什么力用能令一切电视画面皆依荧光幕生起？）是即可说为佛内证智境的力用，在名言上，通常名之为“法身功德”。（这等如说：电视的功能。）

这就是相对于胜义而建立的世俗了。说为世俗，是因为唯凭这法身功德（智

境的力用）才能令一切识境存在而成显现，是为世俗显现，故此功德即得名为世俗。

成立世俗，没有比这更为究竟的成立。

因此了义大中观将自宗的二谛，称为“殊胜二谛”。其“殊胜胜义谛”，即是佛内自证智，又可名为法身；其“殊胜世俗谛”，即是佛内自证智的力用，又可名为法身功德。

如是建立，已离名言量，亦即已不站在识境的立场来建立，是故殊胜，是故究竟。

现在再回过头来看格鲁派应成见的建立。

他们用“观择名言之量”（tha snyad dpyod byed kyi tshad ma）来量得世俗，这当然是识境的量，但他们用“观择究竟之量”（mthar thug dpyod byed kyi tshad ma）来量得胜义，这量，到底是离识境抑或未离识境呢？了义大中观认为，此实未离识境。

为什么呢？因为未成佛的人绝不可能离识境以立量，此即不可能离开范限（相碍）。每一种生命形态都有自己的范限，譬如饿鬼，由其范限，他只可能见人类所见之水为脓血，所以无论他怎样依“观择究竟之量”，此量在饿鬼界虽为究竟，但人类都视之为非究竟。是故若未能离人的识境来立量，即使在人类范限中为究竟，对佛来说，实非究竟。

因此说，格鲁派应成见的“观择究竟之量”，实在仍然是名言量。前面已经说过，凡依识境建立的都只能是名言量。例如说“无自体的瓶”，此中“无自体”便即是名言。

他们说“瓶”是世俗，是名言有；“无自体的瓶”是胜义，是胜义空，那亦只是依名言量而建立的空而已。由于他们空的不是“瓶”的本身，而是外加于“瓶”之上的“自体”这个概念（名言），是故亦是他空，所空为“瓶”外之“他”，是即“名言他空”。

在《开许他空》论中所表达的，便即是这一个决定。

若反诘了义大中观：为什么你们的二谛不是名言呢？

则可以这样回答：法身与法身功德不是识境中的建立。我们虽然利用识境的名言来称谓，但却不可能因之就说法身及其功德未离识境。

你们则不同。你们是用“观择量”，这一定不可能是佛陀的观择。佛观择一

个瓶，不可能说是“无自体的瓶”，因为佛不会外加一个概念来定义这个瓶。甚至，即使我们观择电视荧光幕上的显现，亦不会外加一个概念，说它是无自体的画面。因此，佛观择瓶时，只可能认知其为随缘自显现的识境中事物，随顺世间则名之为瓶，是故瓶才是非有非非有。(此可套用《金刚经》的模式，说为“瓶，非瓶，是名为瓶”。)

所以，自宗是离名言量的建立，这才能是究竟建立，是故自宗才称为了义。

在《开许他空》论中，施设了一些反诘，其实这些反诘都环绕着“名言胜义不空”、“名言他空”这两个主题。

在《广说如来藏》论中，遮破一些对如来藏的误解，则亦环绕着了义大中观的“殊胜二谛”这个宗旨。

引文既毕，笔者尚须作一点补充。

由上引文可知，要理解他空与如来藏，须要注要的一点是，如何建立胜义与世俗。他空见将胜义建立为有，其过失实在跟将胜义建立为空一样，因为都是边见，其分别只是落于有边或落于空边。如来藏则不同，恒时空有双运，所以即使要落在名言来说，如来法身亦只能说为空不空。

站在如来藏的立场，可以批评格鲁派末流的应成见是唯空，所以不究竟，其缺失实与他空相同，依观修次第而言，与其开许唯空，不如开许他空。宗喀巴大士其实并非唯空，因为他建立“乐空双运慧”，同时开许“非空非不空”。这样的建立与开许，实与如来藏相同。他跟了义大中观的区别，只是不开许“俱生”。要讨论这点，便已经是另一个话题了。

因此开许他空，其实并非反对宗喀巴的应成见，因为宗喀巴于批判他空见时，并非站在唯空的立场。

同时须要理解，依观修的立场来开许他空，不等于说他空为究竟。此等于开许四谛，不等于以小乘的四谛观修为究竟（此见于《胜鬘经》所说）。因此当说他空与如来藏时，必须持平，不能完全否定他空，亦不能完全肯定他空，将之视为“道次第”即可持平。

在道次第上，他空未能将如来法身与法身功德双运，这便是其不究竟之处。

他空如来藏

阿旺更嘎·健阳乐住

一

很高兴有机会参与此书。近年来，因文化交流与中国人民大学结缘。通过沈卫荣教授的努力，看到这么多关于觉囊的著作，感到很欢喜。无论内容如何，在今天能对如来藏之教义进行研究都是极大的福德因缘。再次随喜赞叹，当然是随喜其中如法的内容。

近代以来，有很多本教派以外的学者和贤人在定义和评判觉囊的历史及教法，但可惜的是很多都未曾真正深入了解过觉囊，也不可避免地产生偏颇之见，乃至对觉囊一直相续至今、万僧所依的法脉传承视而不见，仍有觉囊教法已经消失之说。这些不严谨的论断和有失公允的立意，自土观[1]以来影响至今，观其历史渊源，主要是因土观大师所著《宗派源流》[2]一书的普及，并成为许多学府中

〔1〕 土观（1737—1801），藏传佛教格鲁派学僧。今甘肃省天祝藏族自治县松林乡人。原名洛桑却吉尼玛（Blo bzang chos kyi nyi ma，善慧法日），6岁时被认定为今青海省互助土族自治县佑宁寺土观呼图克图阿旺却吉嘉措（Ngag dbang chos kyi rgya mtsho）的转世灵童，迎请至佑宁寺坐床，成为第三世土观活佛。著有《章嘉国师若必多吉传》、《土观宗派源流》、《佑宁寺志》等书。

〔2〕 《宗派源流》：藏传佛教史籍，全称《一切宗派渊源教理善说晶鉴》，格鲁派学者土观善慧法日著，成书于1801年，全书分五品。第一品：印度各种宗教哲学派别及佛教各派的历史；第二品：藏传

研修藏传佛教的必读课本所致。有鉴于此，也确有必要真正深入、全面地研究觉囊的佛法见地、修证体系和历史传承，以期学者、修行者和对佛教文化感兴趣的人不被局囿于管窥之见。

当今，在这样一种新的视野不断开拓和多元文化不断碰撞的环境下，在利用信息网络等便捷的科技手段进行研究和资讯共享的同时，研究佛学的学者更加需要具备强烈的责任感，因为您所研究的课题不仅会影响人的思想，也会影响人最具力量的、神圣的情感信仰。您虽然不一定信佛，但也会影响很多初学者的思想。您一时的懈怠疏忽会造成他人一生的误解。从佛家的角度来说，断人法身慧命是很不道德的，也有很大的业果。当然这也是我的顾虑，因为本书汇集了国际上具有代表性的学者文章，并由中国人民大学国学院的学者编译、由北京大学出版社出版，其影响力不言而喻，期望读者能够博鉴深思，从中汲取真知灼见。

而我作为觉囊传承的一个代表，既然有此因缘，也有责任介绍本教派的教义，但无有经验和体证的我所要介绍的是佛教最圆满、最了义、最究竟的见地——如来藏他空大中观。在主观的时空中以客观的名义来欺骗自己或他人，以散乱分别的意识、以我漏劣的思想、依抽象的概念，来诠释与我相隔千里的无二分别的智慧，是需要一定程度的不自量力。

对觉囊教法和历史的误读经常表现为自相矛盾的态度，例如一方面公认觉囊祖师衮钦·朵波巴（Kun mkhyen Dol po pa）是一位真正的大成就者，但另一方面又在质疑令他成就的他空如来藏教法。这就好比一个人患有癌症，他用药治好了，大家承认他已痊愈，但还有人说他的药有问题。所以有时我也不知如何介绍是好。当然这只是个别教派的看法，并非如一些论述中所描述的那样——各派皆反对他空教义。虽然事实不是如此，但这样的言论也确实误导了很多不太严谨的学者或信徒。

事实上，在朵波巴祖师的时代，有诸多认真的求学者，而没有真正的反对

（续上页）佛教宗派史，分章叙述藏传佛教于前弘期和后弘期传播的情况及宁玛、噶当、噶举、希解、萨迦、觉囊、格鲁、本波等各派源流；第三品：汉地各种宗教、哲学派别的历史，分章叙述儒、道等及佛教源流；第四品：分章叙述蒙古、于阗及苫婆罗（香拔拉，佛教理想中的圣地）各地佛教弘传史；第五品：叙述编写经过。

者。如康楚·云丹嘉措（Kong sprul yon tan rgya mtsho）所说的那样：“……若夫随莲师学之旧派后期大德广慧无垢光尊者，噶举之玛巴、米拉、达波，乃至总持圣教大善知识广慧法德源尊者暨噶举派四系八支诸大德、萨迦诸大德、四龙班禅、博东大师都是他空见之持有者。”[1]

因历史的因缘，藏地佛教各宗的传承曾受到不同程度的阻碍；尽管如此，近代以来，除了觉囊祖师以外，在多竹千仁波切（rDo grub chen rin po che sku phreng gsum pa 'jigs med bstan pa'i nyi ma）、米旁仁波切（Mi pham 'jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho）和康楚仁波切（Kong sprul yon tan rgya mtsho）等各宗大德的勉力弘扬之下，他空见教义在西藏虽然不复当年的兴盛，但至今仍有很多行者如实圆满地传承着此教法。当然，所谓重论的藏传宗派又怎敢贬斥佛陀三转法轮之教法？另一方面，所谓重经之汉传佛教，依三转法轮教法——《法华经》、《华经严》、《楞伽经》、《涅槃经》、《解深密经》等经典而立宗的性、相、台、贤、禅、净、律（禅宗、天台宗、华严宗、法相宗、律宗、三论宗、净土宗）等诸宗，在历史上即通过经典翻译和祖师亲传在雪域度化弘传，尤其是禅宗，其对藏地佛教的影响虽有波折起伏，却也绵延至今。

由于汉传各宗依止三转了义教法，觉囊也以此立宗，因此在藏地觉囊有时也被称作“和尚教”。如色拉寺曲吉坚赞（Se ra chos kyi rgyal mtshan）大师所云：“雪山丛中智者很多，然有些持汉地和尚之见，把觉囊之见作为合理之正见。”又言觉囊“说胜义谛实有而堕入了常见边，说世俗自空而落入了断见边”。[2]这样的见解并非如实反映三转法轮之教法，下文将进行细致的剖析。

但在近代，内地因战争动荡、丛林损毁、僧团破坏，而在学术界则以日本为首的一些学者强力地谤佛法、谤正法，乃至否定整个中国佛教传承。其所以能够诽谤中国佛教，并对中国学术界、佛教界影响颇深之原因，一方面在于“西学东渐”，日本先于中国建立了所谓现代佛学研究体系，并成为代表，使得一些日本学者批判中国佛教的观点一度蔚然成风；另一方面，如藏传史料所记载并为藏地所熟知的，如摩诃衍般一人能敌一国之争的和尚也不多见了。近代有些高僧受上述

〔1〕　元丹嘉措：《西藏宗教源流简史》，《藏史论文集》上册，西藏人民出版社，1985。

〔2〕　曲吉坚赞：《龙树意趣庄严论——答第八世噶玛巴弥觉多杰》（*gSung lan klu sgrub dgongs rgyan*），拉萨木刻版，72页。

观点之启发，同时又顾虑、迎合当时受日本学者影响颇大的学术环境，所以如实宣说各宗教义者甚少。我本人也期待佛性即三转法轮教义的继承和弘传者——中国佛教所持有的对生命本质的尊重和平等之思想能利益世界。

二

《妙法莲华经》：“诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗！云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊，欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗！是为诸佛以一大事因缘故出现于世。”又云：“是诸佛亦以无量无数方便，种种因缘、譬喻言辞，而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故。”[1] 佛都是以我们应该或可以熟知的世俗和世俗谛渐次地步入胜义和胜义谛。

那么所要介绍的二谛中的胜义谛即是法界、法性、法身、如来、如如、真我、真常、真乐、真净、无分周遍、阿摩罗识、空智、般若波罗蜜、他空，等等，当然还有很多密乘中的名言，其实就是第一谛如来藏佛性！

但对这些名称安立处，非是我们认识经验的范畴，如经所言：“此说甚深如来之藏。如来藏者。是佛境界。非诸声闻独觉所行。于如来藏说圣谛义。此如来藏甚深微妙。所说圣谛亦复深妙。难见难了不可分别。非思量境。一切世间所不能信。唯有如来应正等觉之所能知。”[2]

如来藏智慧即是佛之最究竟圆满了义真谛之教法，因此佛陀显现开悟之际有云：“奇哉！奇哉！此诸众生云何具有如来智慧，愚痴迷惑，不知不见？我当教以

〔1〕《妙法莲华经》卷第一，方便品第二，后秦龟兹国三藏法师鸠摩罗什奉诏译，大正藏，第09册，No.0262。

〔2〕《大宝积经》卷第一百一十九，胜鬘夫人会第四十八，大唐三藏菩提流志奉诏译，大正藏，第11册，No.0310。

圣道，令其永离妄想执着，自于身中得见如来广大智慧与佛无异。”[1] 妄想执着即是世俗谛，佛陀为了令愚痴迷惑之众生永离一切分别妄想执着，证得如来无量智慧而出现于世。

但如来藏细微神圣、难以通达，故经中又云：“胜义谛相微细最微细、甚深最甚深、难通达极难通达。”[2] 所以，不能轻易地认为自己听懂了、弄明白了。其实，我们认为应该能明白的分别、妄想、执着等客尘也是很难搞清楚的，何况胜义谛！

如果我们不知道二谛就无法了解中观或了义大中观他空见！我们要清楚这里所说的了义，了义就是如来藏，中观也是描述如来藏，所谓他空亦是如来藏，如来藏之外也再无所谓其他的了义或大中观。

那么如来藏是怎么理解呢？佛陀在诸多第三转法轮了义经典中如是宣说：

> 如来藏者则不生不死。不升不坠离有为相……如来藏者常恒不坏……如来藏者。与不离解脱智藏……如来藏者是法界藏。是法身藏。出世间藏。性清净藏。”“如来藏者。既是如来空性之智。”[3]——《大宝积经》
>
> 如来藏者即是法身。舍利弗。如我所说法身义者。过于恒沙不离不脱不断不异。不思议佛法如来功德智慧。[4]——《佛说不增不减经》

我者既是如来藏义。一切众生悉有佛性。既是我义。”[5] “所谓若我无我非我非无我。唯断取者不断我见。我见者名为佛性。佛性者即真解脱。真解脱者

〔1〕《大方广佛华严经》卷第五十一，如来出现品第三十七之二，于阗国三藏实叉难陀奉制译，大正藏，第10册，No. 0279。

〔2〕《解深密经》卷第一，圣义谛相品第二，大唐三藏法师玄奘奉诏译，大正藏，第16册，No. 0676。

〔3〕《大宝积经》卷第一百一十九，胜鬘夫人会第四十八，大唐三藏菩提流志奉诏译，大正藏，第11册，No. 0310。

〔4〕《佛说不增不减经》，元魏北印度三藏菩提流支译，大正藏，第16册，No. 0668。

〔5〕《大般涅槃经》卷第八，如来性品第十二，宋代沙门慧严等依泥洹经加之，大正藏，第12册，No. 0375。

即是如来。"[1] "开示如来秘密之藏，清净佛性常住不变。"[2] "说佛秘藏甚深经典，一切众生皆有佛性，以是性故断无量亿诸烦恼结，即得成于阿耨多罗三藐三菩提。"[3] "一切有为皆是无常。虚空无为是故为常。佛性无为是故为常。虚空者即是佛性。佛性者即是如来。如来者即是无为。无为者即是常。常者即是法。法者即是僧。僧即无为。无为者即是常。"[4] "佛性者。即是一切诸佛阿耨多罗三藐三菩提中道种子……佛性者即首楞严三昧。性如醍醐。即是一切诸佛之母……佛性者即第一义空。第一义空名为中道。中道者即名为佛。佛者名为涅槃。"[5] ——《大般涅槃经》

如是等等经典，还有六庄严等印度祖师，以及很多汉传和以觉囊为主的藏传各宗祖师的论典中，都包含有对三转法轮之了义教法的诠释。

但要如实理解不是一件很容易的事，如《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》所说："如来藏者。一切阿罗汉辟支佛大力菩萨。本所不见本所不得。"[6] 不要说证得，只是抽象的理解也不容易，因为我们平常的思维和一般对佛理的认识仅限于概念化的理解。像科学采用试验、观测、统计、分析、归纳等方法来见证，当然佛教也有相似之方法，但佛教的见证主要源于行者的证悟和成就。

作为初学者首先需要了解和排除一切错误理解真如的种种可能性，或了解为何不能证得本具佛性，只能以客尘分别妄想以及诸多烦恼痛苦为伴。如《大般涅槃经》所述："声闻缘觉见一切空不见不空。乃至见一切无我不见于我。以是义故

---

〔1〕《大般涅槃经》卷第五，如来性品第四之二，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔2〕《大般涅槃经》卷第八，如来性品第四之五，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔3〕《大般涅槃经》卷第七，如来性品第四之四，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔4〕《大般涅槃经》卷第十四，圣行品第七之四，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔5〕《大般涅槃经》卷第二十五，师子吼菩萨品第二十三之一，宋代沙门慧严等依泥洹经加之，大正藏，第12册，No. 0375。

〔6〕《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，空义隐覆真实章第九，宋中印度三藏求那跋陀罗译，大正藏，第12册，No. 0353。

不得第一义空。不得第一义空故不行中道。无中道故不见佛性。”[1] 因为只有排除或遮止一切本空之法，才能了达真我如来藏了义他空中观。所以佛陀用了大量的时间以初转和二转法轮来渐次的宣说客尘万法皆空的道理。如《妙法莲华经》所云：“舍利弗。现在十方无量百千万亿佛土中诸佛世尊。多所饶益安乐众生。是诸佛亦以无量无数方便种种因缘譬喻言辞。而为众生演说诸法。是法皆为一佛乘故。是诸众生从佛闻法。究竟皆得一切种智。”[2]

那么佛陀是如何令众生永离分别妄想执着的呢？如何令众生开、示、悟、入佛之知见的呢？如果我们很笼统地说一切万法自性空，或者万法以一个普通人的所见所闻为标准，那我们根本无法了解分别妄想是什么？物质是什么？所以在三转教法中，佛陀以五法、三性、八识、二无我等详细的说明二谛。在此，我们用三性来简单的了解一下所空之万法和不空之如来藏。

三自性者即是遍计所执相、依他起相、圆成实相，亦名妄想自性、缘起自性、成自性。如《解深密经》[3] 所云：

> 云何诸法遍计所执相。谓一切法名假安立自性差别。乃至为令随起言说。
>
> 云何诸法依他起相。谓一切法缘生自性。则此有故彼有。此生故彼生。谓无明缘行。乃至招集纯大苦蕴。
>
> 云何诸法圆成实相。谓一切法平等真如。于此真如。诸菩萨众勇猛精进为因缘故。如理作意无倒思惟。为因缘故乃能通达。于此通达渐渐修集。乃至无上正等菩提方证圆满。

遍计所执是我、我们或我们以名言概念、所谓主观或客观之名，以笼统的、

---

〔1〕《大般涅槃经》卷第二十五，师子吼菩萨品第二十三之一，宋代沙门慧严等依泥洹经加之，大正藏，第12册，No. 0375。

〔2〕《添品妙法莲华经》卷第一，方便品第二，隋天竺三藏　那崛多共笈多译，大正藏，第09册，No. 0264。

〔3〕《解深密经》卷第二，一切法相品第四，大唐三藏法师玄奘奉诏译，大正藏，第16册，No. 0676。

整体性的或有二的周遍计度。我们受先天或后天的影响而产生的一切言辞句义、假名安立之妄想，以及名辞和意义之关系而产生的诸多分别概念；还有事物之间的一切关系缘起，如因果、因缘、条件、有碍无碍等关系，如父与子相互依存之关系等分别概念；还有相对而安立的，如常相对之无常、空和不空、有和没有、好和坏、有为和无为、一或异等无数分别概念。总之，所有的表达和描述，主要是意识的一切意见、起心动念，均属于分别妄想，周遍计度、妄起差别而随起言说之执着，所以遍计所执就是假名安立，无有实体。

遍计所执有多种分类：1. 犹如子虚乌有无所依据，如龟毛兔角般，“我执”这个概念也无有安立处，完全是虚构的，诸如此类。2. 如能、所有别等有二分别之妄想。3. 相互观待而安立，如以东安立西，长与宽、高与低、上与下、大与小等对物质空间的分别。过去、现在、未来、刹那、永恒等对时间的计度分别。

还有安立计度处之执着和对此假名安立的诸多分别。事相周遍计度执着者妄计内外法，以及内外法中计著自相、共相、差别相等相计著。自相与特征的分别，如对一个房子的自相进行质量、大小、好坏等特征的计量分别。空间与时间之有二分别，以及时空相应之分别等诸名相周遍计度。

如《楞伽阿跋多罗宝经》中云：“谓名相计着相。及事相计着相。名相计着相者。谓内外法计着。事相计着相者。谓即彼如是内外自共相计着。是名二种妄想自性相。”[1]

总之我们生活在遍计所执、虚妄执着的迷网中，这一点虽然不愿意接受，但这就是我们的现实，是我们的平常心，是我们的当下。若不是佛陀告知，或没有进行细致的分析、试验观测，我们平常是无法认识到的。佛陀也说遍计所执这个错觉妄想，在真、俗二谛中均子虚乌有之空的道理，世间人也能了解。此人虽不是你我，但是我们现代人可以自豪，并感恩那些伟大的科学家，通过他们几百年的努力，终于令我们相信和证明。如爱因斯坦曾说：“对我们这些有坚定信念的物理学家来说，过去、现在和未来的区分是一种错觉，尽管这是一种持久的错觉。”

通过试验获得的结论与理论概念的矛盾或不合，这也证明遍计所执的无助和无相性。但我们具有先天的执着和后天灌输的教条，还有所谓传统的影响，先

〔1〕《楞伽阿跋多罗宝经》卷第一，一切佛语心品第一之一，宋天竺三藏求那跋陀罗译，大正藏，第16册，No. 0670。

入为主和以维系信仰的遍计所执之情感与思想，在四百多年前与一个虽然不够精准、但具有普世价值的、简陋的望远镜之间的冲突，也能证明遍计所执对我们的伤害。

唯心、唯物等一些简单而不科学的思考，遍计所执也影响至今。通过精微思量而获得的、垄断我们近两百年的主流思想——牛顿的“经典物理”这一“最科学的真理”，并不像我们先天的自我意识一般轻易，而是后天通过我们人类努力而发现的“唯一性的意义”和“人类智慧的代表”，这是典型的遍计所执性，而且属于子虚乌有性的遍计所执。我并不是说它没有作用，因为它有很多特质对我们思想的发展和生活的意义是有很明显的价值。但秉持这一理论或意义近两百年后，出现了一位叫爱因斯坦的人，他通过事实证明没有绝对的时空，在不同的和合、不同的角度和不同因缘的影响下，只有相对的时空，没有绝对的概念，令牛顿的假名无有安立处。这甚至使得对名言与意义执着极深的一些科学家因找不到假名的安立处而选择了轻生，这就是需要了解遍计所执的意义所在。

以有限的感官及抽象而模糊的概念来计算度量宇宙万象是极为艰难的，所以科学家也以谦卑的态度和事实为依据告知我们，他们或我们人类到现今为止，只了解不到百分之一的物质，或最多也不过百分之五而已的物质能量。这也痛斥了科学迷信、扮演权威者和自以为是者的虚伪之妄计习气。

一直以来，我们研究物质是以能所有别、二元对立为前提，或者通俗一点讲就是以精神和物质分离的角度、遍计所执为前提，即以所谓主观或先天的误读为基础进行研究、试验、统计，然后又有惊奇的发现，如测不准原理、波粒二相性、EPR效应等像“上帝掷骰子”[1]般的发现，连爱因斯坦都难以接受的事实，帮助我们科学的认识遍计所执，证明和了解我们先天认知的缺陷和错谬。

我们视为如实所见之万法，皆缘名为境、妄计有性、颠倒分别、妄名为义、执义为名，如太空、虚空、宇宙、星空、太阳、月亮、地球、山河大地草木瓦石等我们日常接触到的所有和合之物；以及妄计所寻构成一切物体的不可分割的基础物质，如通过仪器所发现的分子、原子、电子、原子核、质子、中子和未曾看见但已发现作用的夸克。但是未曾找到不可分割的所谓基础物质，只是找到了看

---

〔1〕　在著名物理学家爱因斯坦和玻尔之间有一段长期的争论，爱因斯坦不能接受玻尔量子力学的非决定论思想，并留下一句流传甚广的名言“上帝不掷骰子”。

不到但可分的上、下、粲、奇、顶、底夸克和轻子等种种句义相，这些只是根尘识加上众多仪器的虚妄假合、迁动分别，都无法逃脱测不准原理、波粒二相性、EPR效应等幽灵的缠绕。这一“不可分割之物”，只能勉强命名为“可观察的现象”。以量子力学哥本哈根学派的宗旨“尽可能的追诉我们各种经验之间的关系”为目的而得出的结论，就颠覆了我们对时空所安立的如“此处”或“彼处”等概念，以及“无法突破的光速”等认知。

对事相、时空所有的认识，只是相对的妄计度量。如触视等感官所著，如当下的太阳是太阳的过去，如你认为的静态对太阳而言是动态。如此迷雾混乱的错误非理所应当，然视之为理所当然的、在周遍计度中生存的我们为何能不错乱的生活？唯一的可能在于我们制定的游戏规则以及错误的理论，只能适用于我们狭隘无知的生活或有限的时空中。稍微超越我们的生活常态，或快或慢，或大或小，我们的知识就漏洞百出、无有是处。所以我们对所谓时间、空间、物质的妄计执着只是一种人类的错觉和观者的无奈。这也打破了我们以往对精神和物质固有的分化和二元对立的错误认识，得出了心物一元的想法。所以佛陀告诉我们，世间人通过自己的分析也能够领悟遍计所执空的道理。

犹如空华般种种的妄计执着从何而生？如佛所云：“大慧。妄计自性从相生。云何从相生。谓彼依缘起事相种类显现。生计著故。”[1] 无相之遍计生于依他起世俗有之幻相。

> 如幻影阳焰 镜相梦火轮
> 如响及乾城 是则依他起[2]

依他唯心所生之万法虽在世俗中有，但因缘起所生故无有自性。如佛所云：“云何诸法生无自性性。谓诸法依他起相。何以故。此由依他缘力故有。非自然

---

〔1〕《大乘入楞伽经》卷第二，集一切法品第二之二，大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译，大正藏，第16册，No.0672。

〔2〕《大乘入楞伽经》卷第六，偈颂品第十之初，大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译，大正藏，第16册，No.0672。

有。是故说名生无自性性。”[1]

他者就是妄计分别所熏染之习气。被习气左右、无有主宰，故阿赖耶识显现诸杂染之相。心意识、根尘境、三有、诸心心所、精神物质诸相依他所困，故名依他起，非真实有。

《大乘密严经》云：“根境意和合熏习成于种，与心无别异诸识由此生，资于互因力是谓依他起。”[2]

依他起性又分熏习种子和非染净所摄之依他起：

种子所摄依他起者，是诸烦恼业力熏习成于种子者，于藏识上已现行、或显现、或当现之种子。

非染净所摄依他起者，是非习气所染、心性之净分，非诸烦恼与清净法所摄。

依他起性也有不净、净两种分类：

不净世间者，依他起是将以熏习种子而起的三有、诸心心所等执为实有，未达遍计所执性空，不如实了知依他起，非理作意，故为不净。

清净世间者依他起，菩萨圣贤座下后得智中了达依他起万法无实、如幻所现，故名清净。

净分、清净二法，俱非实有，非圆成实。

一切所取之妄相执着是以能取之识为载体而起。在此所讲的识，并非我们通常所认为的依于根尘所起，由物理事件引起的感官反应，后于根尘所起的精神。此精神虽然后于根尘而起，但根尘并非此精神之近因。物质根尘是波还是粒子虽取决于观察者，但其背后的原因也非取决于物质或如上所说之精神。

一切妄计之根源，是以习气为因、依他而显之阿赖耶识及眷属为载体。无法脱离时间之空间和无法避开精神之物质，告诉我们不成熟之假名无法如实全面的解释诸幻相之实质。所以我们人类依全息、超弦等假名而妄计诸相，这样的思考以及探索的方向没有脱离遍计所执与依他起之分析路径，且敢于批判、反思并发

〔1〕《解深密经》卷第二，无自性相品第五，大唐三藏法师玄奘奉诏译，大正藏，第16册，No. 0676。

〔2〕《大乘密严经》卷上，妙身生品第二之一，唐天竺三藏地婆诃罗奉制译，大正藏，第16册，No. 0681。

现人类的无知和遍计之错谬。到今天，科学界虽然没有一个圆满的诠释万法的理论，但还是通过试验证明心物二元之看法是不对的。感恩今天我们科技的发展，以前所未有之常识作为起点和依据能够更好的学习佛法、建立正见。科学最大的贡献不应该只是令我们依赖方便、迷失感官、陷入忙碌而不充实、方便但无闲暇的状态，而是通过科学知识令我们了解生命、细分因果、不著万相、不分彼此、心物一元等道理，这才是与我们人类已有的常识相匹配的、相应的，也是应该有的高度和品德。

圆成实性即是万法之本质、自性真如、清净法界、无分别智、如来藏。如《大乘入楞伽经》中云："何者圆成自性。谓离名相事相一切分别自证圣智所行真如。大慧。此是圆成自性如来藏心。"[1]

如来藏心断灭遍计依他、远离能所分别、平等一味。

《解深密经》中云："如实了知无相法故。断灭一切杂染相法。断灭一切染相法故。证得一切清净相法。"[2]

此清净胜义法相，如《出生无边门陀罗尼经》中云："此圆成性是性净真如。而此真如是义谛心。何以故，以胜义谛有二相故。云何二相，谓以无生相故。如来法身清净相续体故。复以无尽相故。示现如来色身相好相续体故。"[3]

具足相好庄严者佛性如来藏远离胜义谛与世俗谛中皆无之所缘名相概念、与世俗中幻有之能缘之相，故名第一义。

《大乘密严经》中云："名为遍计性相是依他起，远离于名相是名第一义。"[4]

《首楞严经》中又云："我以谛观十方唯识。识心圆明入圆成实。远离依他及遍计执。得无生忍斯为第一。"[5]

如上所述，圆成实性谓一切法平等真如。远离分别，周遍法身，平等者为有

---

〔1〕《大乘入楞伽经》卷第二，集一切法品第二之二，大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译，大正藏，第16册，No. 0672。

〔2〕《解深密经》卷第二，一切法相品第四，大唐三藏法师玄奘奉诏译，大正藏，第16册，No. 0676。

〔3〕《出生无边门陀罗尼经》，终南山至相寺上座将军师智严重翻译，大正藏，第19册，No. 1018。

〔4〕《大乘密严经》卷下，阿赖耶即密严品第八，开府仪同三司特进试鸿胪卿肃国公食邑三千户赐紫赠司空谥大鉴正号大广智大兴善寺三藏沙门不空奉诏译，大正藏，第16册，No. 0682。

〔5〕《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷第五，唐天竺沙门般剌蜜谛译，大正藏，第19册，No. 0945。

无平等，净不净平等。

有无平等是说无能所二取、有圆成实性此二平等。平等者非相似、相等之义，而是平等一味。无能所二取者即是圆成实，圆成实即是无能所二取，无有他法。

净不净平等者，只是对众生而言圆成实被烦恼所覆，故说不净。圣智即是如如显现，无有不净。所以净不净依观者而定，非圆成实本来面目。

圆成实非分别，也非分别所缘，故圆成实是无念，是无分别。

圆成实自相无有分类，唯有依众生、行者、圣贤菩萨而有分类。经论中，无著、世亲等菩萨各有分类。如无著菩萨所分自性、无垢、道、所缘四种圆成实。自性圆成即是自性般若，是如来本体。无垢圆成是远离刹那客尘，以二清净，[1]故称无垢圆成。道圆成即是道般若，就是道中诸智，是相对灭谛。所缘圆成相对而言就是文字般若。

还有如恒常圆成和无颠倒圆成之分法。恒常圆成就是究竟真理、永不变异之最胜法性。无颠倒圆成是缘究竟真理之道中智，所缘无颠倒故称无颠倒圆成。

以上自然、无垢、恒常圆成是真实圆成。道、所缘、无颠倒圆成等是方便说，非真实圆成，是依他起，虽是依他起，但是是净化依他起的对治法，是以幻止幻之道。

三

佛陀因应众生的根器，为了远离客尘、显现智德而渐次的令众生开、示、悟、入佛之知见。

那佛陀是如何教化众生的呢？比如以自己为例，如果我是两千五百年前的一个人，在我固有的常识和当时的宗教、文化讯息中，把万物视为实有，并且还信仰有为永恒不变的造物主。这样的一个我，与通达万有实象、了解一切科学原理

---

〔1〕　二清净：其一，圆成实本自清净；其二，从世俗谛角度而言圆成实远离刹那客尘，亦称清净。故称二清净。

的导师释迦佛陀相遇，他要让我了解我的认知与事实的矛盾和差距，这是一项非常难以达成的任务，除非他有足够的勇气、慈悲和智慧。令我不能自拔的罪魁祸首，是对真理和现象的无明或无知，由此而生的诸多执着和妄念，相继引发的强烈情绪，令我无法自拔、无法反思。无有深思的传统或信仰，令我难以接受我所看见的只是“因缘和合的有”及“无常之事件”，这些都无有自性，而我未曾看到实相。

此理通过佛陀的开示，我虽有少许了解，但仍难以接受物质没有其基础的存在，所以初步或暂时只能接受可分的、可摧毁的，或粗略的概念，将之视为世俗谛，而把无法再分割或摧毁的物质和时间，如极微或无分刹那视为胜义谛。

由于我受到内外种种局限，所以只能渐次的了解和修证佛陀大小乘的教法。

承许与五蕴有关的“不可言说之我”，不承认“五蕴以外有我”，这即是以初转四谛法轮，亦小乘毗婆沙宗所抉择的教义。以此教义抉择的还有小乘经部的见解，这一派认为有实际作用的，如山河大地、草木瓦石以及一切用品等具体事物为真谛，而将无实际作用的观念名相之类都视为俗谛；承认假名“我”者存在，如五蕴之续流，虽不把五蕴或物质视为“我”，但把物质和精神的变迁视为“我”之假名安立处。此两派认为一切所见之外境存在于我们能见者的意识之外。这种见解也符合如我等众生平常之所见，所以比较容易理解。

接下来，可以谈谈更深一层的大乘唯识宗的见解。在这里所讲的大乘唯识宗是藏传佛教对印度佛教的科判四大宗派中的唯识，不代表以唯识命名的所有教派之见解。唯识宗将以上所讲的遍计与依他起之染分视为世俗谛，将依他起之净分即所谓无染之识性视为胜义谛。该派知道外境并非与意识无关而独立存在，很轻易地了解我执只不过是假名安立、无有实体。万法唯识，识有境空，但执识为实，所以只能破除少分法执。

大乘还有中观各种的见解，如他空和自空。自空又分自续与应承派。自续中观又分为随经部行自续中观、随唯识瑜伽行自续中观两派。

随唯识瑜伽行自续中观否定外境之存在。

随经部行自续及应承派则认为外境是独立于精神而存在，只承许六识而不立七识与八识，将无有分析的平常观待之“有”视为世俗谛，将通过分析推理找不到万法自性之“空”立为胜义谛，依此“有”与“空”而安立中观。此中观之有与无虽互不干扰，但非双运义，也非第一义。此宗所立之胜义谛，也被称为如来藏、真如、法界、法性、佛性，但是此宗所承许的胜义谛只是推演出来的万法自

性空之概念遍计所执。此宗认为的空性概念为圣智所缘境，此圣智为世俗谛，此宗的究竟佛果为世俗谛和胜义谛的结合。

佛陀为了度化我等众生，依诸多方便引入佛之知见。陷入概念遍计与依他杂染中的我们如何显现圆成本性如来藏呢？对我们而言，如来藏为无明所覆，所以我们需遮止和远离无明烦恼，从相对易懂的我执到法执，以此远离无相的概念和有相的缘起，逐渐的开显本具清净光明之佛性如来藏。

佛陀相应于众生的根器而开显不同层次的中道。

如破除“缘五蕴为我”的执着和造物主者邪见来断除“有”的边，在名言中因果不昧、缘起无谬为断除“无”的边，此种是建立在无我基础上的中道。

还有建立在遍计所执上的中道，虚无的概念遍计在真俗二谛中皆无为断“常”边，但在分别妄想中显示故离“断”边，此断常二边在世俗谛中也非有，仅为世俗而立。世俗非世俗谛，如影像非荧光屏，如水影非水，但依水故称水影。

建立在依他起上的中道，则远离、破除外境之存在为断“常”之边，但在心中显现诸相故离“断”边。此即世俗谛层面或瑜伽行者所见之中道。

如《入楞伽经》中所云：

有物无因生　妄谓离断常
亦谓离有无　妄计为中道
妄计无因论　无因是断见
不了外物故　坏灭于中道
恐堕于断见　不舍所执法
以建立诽谤　妄说为中道
以觉了唯心　舍离于外法
亦离妄分别　此行契中道
唯心无有境　无境心不生
我及诸如来　说此为中道[1]

〔1〕《大乘入楞伽经》卷第七，偈颂品第十之二，大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译，大正藏，第16册，No. 0672。

心中显现能所诸相所以远离“断”边，见诸相无有自性故离“常”边，如是离二边者为胜义所摄，但不是真实胜义谛。

将阿赖耶识的净分视为如来藏者为方便说。如水影、浪花、水泡等众相之基础为水性，都依水或水性而起。如世俗中诸法都以遍基阿赖耶识而显现，阿赖耶识与如来藏法最为接近，通过远离阿赖耶识染分，依净分契入如来藏，故阿赖耶识为如来藏是方便说，恶慧者不解佛意。譬如以浑浊之水为阿赖耶识之染分，水之体性为阿赖耶识之净分，此染、净都以业烦恼习气所生，如同水由二氢原子和一氧原子形成，染、净之水皆不离此基础；当远离组成水之氢、氧原子就无有染、净之水，亦即无有水分子；同样，当远离组成阿赖耶之习气也就无有染、净分，即无有阿赖耶识，故名方便说。

如《大乘密严经》中云：

> 如来清净藏 亦名无垢智
> 常住无始终 离四句言说
> 佛说如来藏 以为阿赖耶
> 恶慧不能知 藏即赖耶识[1]

胜义谛所摄、俗谛中所现的道与相对诸灭谛或果位之报身与化身等，均属于相对胜义谛，非究竟之灭谛与四身。比如我们现在所感受到的太阳的光只是源于过去的太阳，被距离和气层过滤后，我们所感受到的是不足千分万分之一的光与温度，当然我们也无法直接感受。虽然我们感受到的光的确源于太阳，但不能代表太阳。如太阳的光源于太阳，相应于不同众生而显现的道般若与文字般若源于如来藏，可说是如来藏之功德。但是遍计与依他起之法、子虚乌有空无自性者、业烦恼所感如地狱等恶果怎能是如来藏之功德呢？因万法当体即空，本来无物，故也可称万法皆菩提。

如来藏了义大中观他空见远离世俗烦恼、无有颠倒错见，如是宣说如来了义正见。《大般涅槃经》中云：“中者名第一义空。无常见无常常见于常。第一义空不名为下。何以故。一切凡夫所不得故。不名为上。何以故。即是下故。诸佛菩萨

〔1〕《大乘密严经》卷下，阿赖耶微密品第八，唐天竺三藏地婆诃罗奉制译，大正藏，第16册，No. 0681。

所修之道不上不下。以是义故。名为中道。”[1]

建立在胜义谛上的相对中道，以法性圆成真实存在而离“无”的边，远离所现遍计和能现依他而断除“有”的边。此中道为能遮之圆成上无所遮之遍计与依他起，“空”一切遍计与依他起之万法，“不空”不思议法圆成如来藏，所以非完全依圆成如来藏而建立之中道。如《大宝积经》中云：“此如来藏空性之智。复有二种。何等为二。谓空如来藏。所谓离于不解脱智一切烦恼。世尊。不空如来藏。具过恒沙佛解脱智不思议法。”[2]

如上所述之胜义谛非推演之结果，非概念、非顽空，是究竟本有之真如智慧光明。如《大般涅槃经》中云：“善男子。汝问云何为佛性者。谛听谛听。吾当为汝分别解说。善男子。佛性者名第一义空。第一义空名为智慧。所言空者不见空与不空。智者见空及与不空。常与无常苦之与乐我与无我。空者一切生死。不空者谓大涅槃。乃至无我者即是生死。我者谓大涅槃。见一切空不见不空不名中道。乃至见一切无我。不见我者不名中道。中道者名为佛性。以是义故。佛性常恒无有变易。无明覆故令诸众生不能得见。声闻缘觉见一切空不见不空。乃至见一切无我不见于我。以是义故。不得第一义空。不得第一义空故不行中道。无中道故不见佛性。”[3]

所以建立在胜义谛佛性、第一义空、空性智慧、常、乐、我、净、涅磐、如来藏之上的究竟中道为：佛性具足一切不可思议之功德故离于“断”边，此恒常法界空性智慧远离一切戏论故离于“常”边。

如《大涅磐经》中云：“佛性者即第一义空。第一义空名为中道。中道者即名为佛。佛者名为涅槃。”[4]

慈悲伟大的佛陀依众生不同的福报、因缘与根性开显佛智，次第的引导众生，令众生了解所需遮止之客尘及断除之方便，显现非遮之本自具足的佛性。

---

〔1〕《大般涅槃经》卷第二十七，师子吼菩萨品第十一之一，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔2〕《大宝积经》卷第一百一十九，胜鬘夫人会第四十八，大唐三藏菩提流志奉诏译，大正藏，第11册，No. 0310。

〔3〕《大般涅槃经》卷第二十七，师子吼菩萨品第十一之一，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

〔4〕《大般涅槃经》卷第二十七，师子吼菩萨品第十一之一，北凉天竺三藏昙无谶译，大正藏，第12册，No. 0374。

如上所述之种种次第及佛陀教法之科判，非世间人一厢情愿的自圆其说，而是佛陀对自己的教法给予的如是科判。

如佛陀在《解深密经》中云：

世尊。初于一时在婆罗痆斯仙人堕处施鹿林中。惟为发趣声闻乘者。以四谛相转正法轮。虽是甚奇甚为希有。一切世间诸天人等先无有能如法转者。而于彼时所转法轮。有上有容是未了义。是诸诤论安足处所。

世尊。在昔第二时中惟为发趣修大乘者。依一切法皆无自性无生无灭。本来寂静自性涅盘。以隐密相转正法轮。虽更甚奇甚为希有。而于彼时所转法轮。亦是有上有所容受。犹未了义。是诸诤论安足处所。

世尊。于今第三时中普为发趣一切乘者。依一切法皆无自性无生无灭。本来寂静自性涅盘无自性性。以显了相转正法轮。第一甚奇最为希有。于今世尊所转法轮。无上无容是真了义。非诸诤论安足处所。[1]

《大法鼓经》又云："一切空经是有余说。唯有此经是无上说。非有余说。"[2]

觉囊教法对二谛如是详细透彻的解读与传授怎会落入概念之空有。觉囊所传授之三转了义教法中所显之了相，第一甚奇、最为稀有、远离戏论之他空如来藏光明智慧，乃是佛陀所要传授之真了义，非诸诤论安足处所。

所以我等应铭记释尊显现成佛时的启示："奇哉！奇哉！此诸众生云何具有如来智慧，愚痴迷惑，不知不见？我当教以圣道，令其永离妄想执着，自于身中得见如来广大智慧与佛无异。"[3]

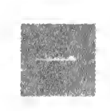
如是说真法兴苦恼灭众生喜上师知

藏历水蛇年八月十五日愧僧阿旺更嘎·健阳乐住于藏哇寺

〔1〕《解深密经》卷第二，无自性相品第五，大唐三藏法师玄奘奉诏译，大正藏，第16册，No. 0676。

〔2〕《大法鼓经》卷下，宋天竺三藏求那跋陀罗译，大正藏，第09册，No. 0270。

〔3〕《大方广佛华严经》卷第五十一，如来出现品第三十七之二，于阗国三藏实叉难陀奉制译，大正藏，第10册，No. 0279。



觉囊派：一个佛教本体论者的教派
——据《宗义书水晶镜》[1]

大卫·塞福特·鲁埃格（D. S. Ruegg）著，安海燕 译

[73] [2] 在印藏佛教哲学史中，约于13—17世纪兴盛于藏地的觉囊派占有一种极端的、与众不同的地位。印度早期部派佛教中犊子部（Vātsīputrīya）的补特伽罗论（pudgalavāda）或许有一种大概类似的本体论和形而上学的趋势，但是由于缺乏属于该派的，可能能够清楚、充分解释其含义的原始文本，就五蕴（skandha）而言，这种不可言说的（anirvacanīya）补特伽罗或自我的确切意义仍旧有些不确定。[3]

稍后，另一方面，在至少一部陈那（Dignāga）的著作——《观三世论》（*Traikālyaparīkṣā*）中，呈现出一种非常显著的本体论趋势，但是在他的《集量论》（*Pramāṇasamuccaya*）中，这种趋势又被否定了。[4]

---

〔1〕 在此，我要向曾给我以慷慨指导的我的藏族老师们表示衷心的感谢，本文可能提供的任何价值都主要归功于这些善知识们的引导。

〔2〕 此为本文在原期刊中对应的页码，下同。——译者注

〔3〕 参见《论事》（*Kathāvathu*），第56页及其后文。

〔4〕 或许也可以在觉囊派的宗见和没有以梵、藏文保存下来的马鸣的某些作品中发现一些相似之处。他们和某些中国、日本的佛教宗派（包括禅宗和天台宗）之间也有着显著的共同点。这里无法更加深入地展开对此问题的讨论。

[74]从觉囊派的评论者对其宗见的评述来看，该派上师以非常字面的术语接受一类显现为常（nitya，śāśvata）、不变（dhruva）特征的事物，由此采取一种特殊的本体论的、以及随之而来的明显的非佛教立场。他们也宣说本智（ye shes，jñāna）的理论，此智即能所无二究竟智（grāhya-grāhaka: gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes mthar thug pa），它是连续或恒常（nitya）、实有（rtag dngos; ngo bo rtag pa; rang byung du grub pa等），此即圆成实性（parinișpanna）或究竟。他们的根本见是他空（gzhan stong），即一种建立在真实性中的胜义，其所空者为各种世俗及诸现相，与中观

（续上页）

由于本文首先旨在解读《宗义书水晶镜》（即《土观宗派源流——水晶明鉴》——译者按）中有关觉囊派的那一章，因此前言和注释不得不削减到最低限度。此处没有足够的篇幅详细讨论他们关于空性（śūnyatā）或如来藏（tathātatagarbha）的宗见，并对论述该见的经典文本进行疏解。（这一话题是笔者正在酝酿中的另一项研究的主题。）同样，要根据觉囊派自己的文本提供一种对该派所有教义的完整分析，也是不可能的，因为到目前为止，这需要几乎毫无选择地依靠那些由其批评者撰写的著述中对他们所作的论述，如此才可能仅仅为其最著名的宗见勾勒出一个轮廓。尽管下文所译出自《宗义书水晶镜》的一章相对简短，但这是目前可见的对该派最全面的讨论，因此应当将其看做一种对觉囊派历史和宗见的可靠概要。笔者希望在后续的文章中能够发表来自其他文献的论述。

最为人所知的，也是最新的觉囊派原始文献是多罗那他（Tāranātha，sgrol mgon）贡嘎宁波（Kun dga' snying po，出生于1575年）的文集（gsung 'bum）。（Tāranātha这一拼写法似乎是少数现代作者的创造。）有关多罗那他，参见图齐（G.Tucci）《西藏画卷》第128—131页，163—164页。该文集刻印于彭措林（Phun tshogs gling），即下文要提到的觉囊派中心（参见前引书第163b页）。一个世纪（？）的觉囊派文献显然是在德格（sDe dge）以单行本刻印的，题名为《觉囊百行》（*Jo nang mdzad brgya*）；其部分著作的抄本残片也或多或少地保存了下来（详见梅瑟察[R. O. Meisezahl]，《莱斯博物馆的古藏文手稿》[*Die alttibetischen Handschriften im Reiss Museum*]；钱德拉[L. Chandra]，*JA*[1961]，p. 513，number 103）。本文涉及的缩写如下：

KD =《隆多仁波切文集》（*gSung 'bum of Klong rdol Rin po che*），拉萨版；

KhG = 祖拉陈瓦（gTsug lag phreng ba）《贤者喜宴》（*mKhas pa'i dga' ston*），德里版；

ThG = 土观·洛桑曲吉尼玛（Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma）《宗义书水晶镜》（*Grub mtha' shel gyi me long*）；

DNG = 廓译师熏奴贝（'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal）《青史》（*Deb ther sngon po*）；

PSJZ = 松巴堪布（Sum pa mkhan po）《如意宝树》（*dPag bsam ljon bzang*），加尔各答版；

BNTh =《布顿传》（*Bu ston rnam thar*），即将作为《罗马东方学丛书》（*Serie Orientale Roma*）的一种刊布；

BrCh = 白玛噶布（Padma dkar po）《竹巴教法史》（*'Brug pa chos 'byung*）；

RM = *PSJZ*第二部分中的《族谱》（*Re'u mig*），德里版；

TPS = 图齐（G. Tucci）《西藏画卷》（*Tibetan Painted Scrolls*），罗马，1949。

（Mādhyamika）的自空（rang stong; svabhāvaśūnya）相对——觉囊派认为中观仅仅是一种初级的或低级的见地，指向世俗谛（saṃvṛti）而非胜义谛（paramārtha）。尽管觉囊派依然认为他们自己是真正的中观派，但是他们的见地遭到了藏地追随月称（Candrakīrti）的中观师，或者说大部分藏地贤德的坚决反对、驳斥。

某些大德也曾参照他们的宗见，在标新立异的觉囊派之后，萨迦派善知识释迦确丹（Shakya mchog ldan，1428—1507）将他空与《广疏》（*Bṛhattika*）的作者对圆成实性的解释联系起来，后者将圆成实性解释为以遍计性（parikalpita）和依他起性（paratantra）为代表的遍计空和现象空。[1]在另一方面，根据传统的瑜伽行派（Yogācāra）观点，空掉依他起相（paratantralakṣaṇa）之遍计相即为圆成实相（parinispannalakṣaṇa）。[2]

---

〔1〕　此处涉及的文本是**Āryaśatasāhasrikāpñacaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñapāramitābṛhaṭṭikā*，它被称为《三般若破妨难（大部）》（*Yum gsum gnod 'joms* [che ba]，*mDo 'grel*, vol. pha），通常认为是克什米尔上师牙军（Damstrasena）所造。

〔2〕　觉囊派因此可能被描述为一种实体论的拥护者，尽管他们不主张本体论许有为法（samskṛta）为真实的观点。甚至在藏地哲学史中，瑜伽行派也被看做是说实事师（dngos po smra ba），因为他们不仅把圆成实性，也把依他起性实体化为实际中的建立。然而，在诸如此类的术语能够有意义地适用于某一特定宗派之前，佛教哲学中有关本体论和本体主义的整体问题尚待进一步研究。例如，大德贡乔吉美旺波（dKon mchog 'Jigs med dbang po）在他的《宗义宝鬘》（*Grub mtha' rin chen phreng ba*，6b6、9a2）中，甚至将补特伽罗的实有（rdzas yod; dravyasat）见归因于正量部（Sāṃmatīya）/制多山部（Vātsīputrīya），但是这种观点受到了诸如贡塘·贡却丹巴仲美（Gung thang dKon mchog bsTan pa'i sgron me）的继承者的质疑（《嘉言藏典》[*Legs bshad snying po'i yig cha*]，19a）。

对他空的讨论还须重提相对空（itaretaraśūnyatā）和带有相关譬喻的经文，喻中说寺庙中空掉一切僧人。由于《三般若破妨难》的作者与觉囊派之间形成的对比仅仅关系到阐述空性（stong tshul）的方法，因此它不与下文翻译的《水晶镜》所述藏人发明的觉囊派教义相冲突。

不管如何，与牙军比较的确切意义是难以评估的，因为《三般若破妨难》的原作者是有争议的。布顿（《教授穗》[*Lung gi snye ma*]，3a6）指出，牙军是《十万疏》（*'Bum gyi ṭikā*），即《十万颂》（*Śatsāhasrikā*）的释论《破妨难小部》（*gNod 'joms chung ba*，*mDo 'grel*，卷na和卷pa）的作者。但是，当将《三般若破妨难》同样记在牙军名下时，《布顿教法史》（156a5-6）认为这部释论实际是世亲（Vasubandhu）的一部本疏（Paddhati），布顿在《闻法录》（*gSan yig*，17b2）中也提到了这一有关最终归属的认定。（准确地说，布顿是如何将这部著作归于世亲所作还不完全明晰。他有无可能认为保存在《丹珠尔》[*bsTan 'gyur*]中的另一部作者有疑问的作品——《秘密义》（*Don gsang ba*）的作者是阿阇黎（dByig gnyen）或世亲呢？参照P.Cordier所引北京版目录（*Catalogue du fonds tibétain*，Troisiéme partie，p.284）——无论如何，将其归于世亲所造遭到了宗喀巴的强烈反驳，他初步将其归在牙军名下（《金鬘》[*gSer phreng*]，4b-5b；《嘉言藏典》，37b6），欧柏密勒（E. Obermiller）已经论及这个问题，见《布顿佛教史》（*Bu ston's History of Buddhism*）II，第146页注释，以及《般若波罗蜜多的义理》（"Doctrine of Prajñāpāramitā"），*AO*，11（1932），第5页注释。

为了论证其特有的解释，觉囊派的上师们援引了一组被称为“经教心要”（snying po，了义经）的经典文本，包括[75]《如来藏经》（*Tathātatagarbhasūtra*）、《胜鬘经》（*Śrimālādevī siṃhanādasūtra*）、《大般涅槃经》（*Mahāparinirvāṇasūtra*）。同时，时轮（Kālacakra）构成了其主要来源之一。在诸论典中，他们尤其多引龙树（Nāgārjuna）所造的赞颂集。因此可以说，觉囊派的宗见代表了密咒（mantra）方法、通过时轮禅修（bhāvanā）获得的觉受与主要基于上述诸经的经教和哲学的方法的一种混合。正是这种有争议性的两种形而上（mtshan nyid）的方法与神秘主义的混合引发了诸多直接反对其教义的批评，其批评者是一些善知识，但他们并不反对觉囊派的这种感知和理解的正确性和真实性。

因此，觉囊派不仅有一种将真实实体化的趋势，在某种程度上，他们也被认为通过将属于不同传统的表达体系整合到一起的方式加入了他们（自己）的隐喻。这些传统及其象征体系通常仍在其自身的背景中保有合理性；只有少数大德，尤其是仁达瓦（Red mda' ba，1349—1412）实际反对时轮和六支瑜伽（ṣadaṅgayoga）——这也许在很大程度上与萨迦班智达（Sa skya paṇḍita，1182—1251）反对后来的藏地大手印（phyag rgya chen po，或mahāmudra）相同——因为他们引入了经过充分验证的、本身完备的外来佛教大师们的方法和不易证实的概念和术语。

某个特定教派所采用的解经方法引出了另一个具有根本、深远意义的问题；其所用标准也因此成了主要讨论的主题，借助这种标准，一些有密意的、意义需要被解释的经典文本（不了义文本）可以被正确地解释，并从其他具有终极含义（了义）的经典文本中区别开来。不同的教派根据其对佛教基础教义的理解提出了各种解决方法。与同时代其他诸教派不同，觉囊派认为“经教心要”具有确定含义。与此观点相应，他们详细论述了其代表性宗见——他空见，他们将其与时轮的本初佛见相联系。

在强调觉囊派在佛教宗派中所占据的这种显著的、极端的位置的同时，也有必要看到如下情形：在长达几个世纪的时间里，觉囊派既是最有名的，也是最具争议的佛教宗派。

如同《宗义书水晶镜》（*Grub mtha' shel gyi me long*）的作者告诉我们的，最初，在11世纪和12世纪，觉囊派看起来与萨迦派密切相联，直到其教义成为正式的[76]哲学表现对象后才逐渐显示出其独特性，这一进程的主要推动者是朵波巴（Dol poo pa）。但是由于萨迦派和觉囊派在后藏（gtsang）都有各自的中心，当时萨迦派

可能是藏地的主导力量（尽管有噶举的一些支派为其劲敌），这种关系可能更早地建立在空间地理因素之上，因为觉囊派上师经常到萨迦派的主要寺院学习。下文引述的出自俄尔巴（Ngor pa）教法史《补编》（*Kha skong*）的段落至少传达出了这种看法。总之，萨迦班智达在其《三律仪判别》（*sDom gsum rab dbye*）中否定了觉囊派所接受的理论。

觉囊派与布顿（Bu ston，1290—1364）及夏鲁派（Zhwa lu pa）之间也存在一种联系，这无疑部分归因于他们对时轮的共同兴趣；事实上，根据《宗义书水晶镜》，觉囊派上师乔列南杰（Phyogs las rnam rgyal）曾受教于布顿。但从性相（mtshan nyid）或哲学方法的观点来看，其他空、如来藏的见地受到了布顿及其高徒扎蔡巴·仁钦南杰（Gra tshad pa Rin chen rnam rgyal）的驳斥。不过需要注意的是，布顿在《华美庄严》（*mdzes rgyan*）中并没有点名抨击他们；白玛噶布（Padma dkar po）在其教法史中指出，当朵波巴找布顿公开讨论时遭到了后者的拒绝，这可能是因为他不想与这位人所共敬的师长公开论战。萨迦派的一位贤者阿旺曲扎（Ngag dbang chos grags）指出，其实布顿是承认法界（dharmadhātu）的，尽管事实是现实中其并非实有（bden par med），而朵波巴提出如是观点：作为命题主题的法界可以在现实中存在，因为它是真实的。[1]

此外，有些文献会提到觉囊派和噶举派之间的联系。[2]这一点看起来在《宗义书水晶镜》的这一章中没有得到明确证实，尽管该章确实暗示他空和大手印在某些方面是有可比性的。然而，噶玛噶举的某些上师提出了一种对空性的解释，此即究竟智和接近觉囊派见地的如来藏。[3]

---

〔1〕 见笔者为*BNTh*所作的前言，《罗马东方学丛书》，第10—12页，其中涉及与布顿有关的中观派。松巴堪布（*PSJZ*，第175.2页）指出，他是一位应成派信徒（Prāsaṅgika），其他引用其观点的学者也同意他实际上是一位应成派信徒，他们指出他的一些教法以“瑜伽行—中观—自续法”的观点为基础。

〔2〕 *TPS*，128b；然而，正如图齐所解释的，这种比较涉及以下事实：多罗那他尤其对藏地与噶举一系有关的成就者的教法感兴趣。

〔3〕 弥觉多杰（Mi bskyod rdo rje，1507—1554）尤其指出这是事实，他认为弥勒（Maitreyanātha）确实想到了他空见；因此他将“无二智（advayajñāna）看成究竟”的这一观点与觉囊派相近。

噶玛赤列（Karma 'Phrin las）在如来藏上似乎持有可以与觉囊派如来藏见相比较的观点，有关这一主题，他提到了让琼多杰（Rang byung rdo rje，1284？—1339）的观点。（最后这条资料得自慷慨的H. V. Guenther博士。这里的年代取黎吉生（H. E. Richardson）在《噶玛派》（*The Karmapa Sect*）中所说，*JRAS*，1958—1959。）因此，正如尊者曲吉坚赞（rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan）的《龙树密意庄严》（*Klu grub dgongs rgyan*）

虽然有关觉囊派与其他藏地教派的从属关系尚待进一步研究，但据此似乎可以说其始于与萨迦派的密切联系；但是，觉囊派的教义与大多数萨迦派善知识的看法不同。释迦确丹是一个例外，他关于空性的理论与觉囊派一致；因此，如《宗义书水晶镜》在该章末尾所讨论的，释迦确丹的理论常与觉囊派的理论放在一起讨论。

上述对觉囊派提出的某些哲学问题的非常简略的概述，至少应当足以揭示其重要性，同时也勉强能够描述其作为“密教神通秘法（tantristische Zauberlehren）”主要代表的特征。若论及觉囊派的理论支柱之一（如前所述）——时轮是否首先是一种神奇的教法，可能有不同意见；但是觉囊派将心（sems）、智（ye shes）以及空性看做他空的论证，清楚地证明了一种对此类问题的关注：哲学家们通常感兴趣的、救赎的、形而上学的、认识论的以及心理学的有关问题。那些与他空有着密切关系的宗见[77]至少也被部分噶举派和宁玛派的贤德所接受，这表明觉囊派的上师并没有被全部孤立。[1]

觉囊派与印度教法和印度上师的密切关系也是值得注意的。甚至有学者在藏地谈及“婆罗门教”。[2]据说觉囊派宗见的创始者宇摩（Yu mo）的确是在冈底斯（Kailāsa）得到其教义的；[3]其教义的主要架构者朵波巴（Dol bu pa，也称Dol po pa）摄啰监灿必定来自临近尼泊尔边界的朵波地区。[4]此后这种联系一直持续到

（续上页）所暗示的，这种联系首先可能是与噶举派建立的。*ThG*（有关噶举派的一章，46b叶）将此谬误归因于无法正确地区分了义与非了义文本。

〔1〕 据说司徒仁波切·曲吉宁剑（Si tu rin po che Chos kyi nyin byed）最初追随中观派的理论，但是后来一位宁玛派（rNying ma pa）僧人向他介绍了觉囊派的教义，他由此转入他空见（见*ThG* 51b）。——据说一位大他空者（gZhan stong chen mo）仍旧被宁玛派的上师们接纳。

〔2〕 欧柏密勒，《崇高的科学》（“The Sublime Science”），*AO*，9（1931），第106—107页。亦参阅舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky），《佛教因明学》（*Buddhist Logic*），I（1932），第114、169页；*TPS*第92页。

〔3〕 *ThG*11b，见下文。有关与湿婆教（Śaivism）的关系，参阅*TPS*第92页。

〔4〕 此处说的朵波地区曾被划为阿里（mNga' ris）地区的一部分，其与普兰（Pu 'brang）、洛城（Glo bo，或Mustang，有关Mustang，见图齐《两次尼泊尔科学考察的初步报告》[*Preliminary Report on Two Scientific Expeditions to Nepal*]、古格（Gu ge）以及雅泽（Ya tshe）并称为上部地区。亦见俄尔巴（Ngor pa）教法史的《补编》，1300b5叶。这里的“朵波”今为尼泊尔的一部分。

摄啰监灿以其出生地所取的名字“朵波巴”透露了这位觉囊派上师与上部阿里朵波地区的关系。Dol bu其名一定等同于Dol po或与此十分接近，这不仅是因为摄啰监灿也被称作Dol bu pa，而且因为*DNG*中（tha 11a3）有Dol po'i Ban tshang的地名，《补编》（148叶b5，下文有对应译文）将Dol bu Ban tshang

17世纪该派遭到打压为止。因为当时多罗那他与尼泊尔和印度的班智达有密切接触；[1] 他在彭措林寺主持完成的壁画具有某些印度宗派的风格，甚至在某种程度上不可思议地出现了现代孟加拉派的迹象。[2]

在此或许也要对觉囊派的历史作一解释，这至少在某种程度上需要借助后藏历史中的一些因素。在萨迦派统治之下，这一区域长期以来被认为在藏地占有主导地位。后来在仁蚌（Rin spungs）王子的支持下，该地区的分离趋势逐渐加强。尽管一些王子主要与噶玛派联络，尤其是与红帽（Zhwa dmar）派首领的联系非常密切，但是他们也支持觉囊派。事实上，《宗义书水晶镜》认为觉囊派的衰落与最后一位仁蚌王子噶玛丹琼旺波（Karma bsTan skyong dbang po）的垮台有关，这位王子于1642年被代表五世达赖喇嘛的固始汗（Gu shri Khan）击败。[3] 考虑到这些状

（续上页）（或Ban tshad?）列入了阿里。

然而Dol一名是有问题的。它看上去是某些人的姓氏，而这些人与阿里Dol po之间的关系是不确定的；据*DNG*（pa 5a5）记载，Dol的确是一个世系（gdung）或氏族；但是在另一处它是作为一个地名出现的——不管怎么说，朵巴（Dol pa）是很多藏地杰出上师的姓氏。在*DNG*（ca 14a3）中，朵巴 · 玛苏巴（Dol pa dMar zhur pa）与若喜饶嘉措（Rog shes rab rgya mtsho）是同一个人。在很多情况下，它与阿里的确切联系尚未建立；例如，Dol氏的朵巴 · 向塔（Dol pa Zhang thal）是一个楚普（'Tshur phu，*DNG* pa 5a5；有关朵结达（Dol gyi mda'）的楚（'Tshur）氏家族，见nya 7b5；参阅ga 34b4）的本地人。然而，朵巴 · 旺杰（Dol pa dBang rgyal）来自上部（sTod，与下部（sMad）相对；见*DNG* na 5a4）。（*DNG* tha 9b 和nya 57b6 提到了一个叫拉堆巴旺杰（La[s] stod pa dBang rgyal）的人；拉堆（La stod）是觉囊派早期上师图杰尊哲（Thugs rje brtson 'grus）出生的地区名，绛（Byang）是它的一部分。见下文对《补编》的翻译，亦见本文第80页注19和第81页注39[即本书第39页注2和第42页注3——译者注]）此外，朵巴 · 嘎顿旺浦珠（Dol pa 'Gar ston dBang phug grub）属于宇摩的转世系统，后者是早期的觉囊上师和时轮师（*DNG* ja 6b7、tha 8a；也参见ga 38b6 、tha 4b4）。

后面的段落至少显示出在几位以朵巴和宇摩为姓的上师（生活在冈底斯地区，是朵波巴的转世先祖）之间建立了一种关联。

需要注意的是，通常这个地区，特别是冈底斯山和玛旁雍错在无数个世纪里是来自印度的苦行者和瑜伽士的朝圣地。因此，与这些人的会遇对觉囊派上师的宗见倾向产生某种影响也并非不可能。

〔1〕 有关Gokula 和Kṛṣṇa以及 Buddhagupta、Pūrṇananda、Pūrṇavajra等班智达，请比照*TPS*第137、164页（参阅第74—75页）。

〔2〕 详见*TPS*第189—198页。

〔3〕 有关仁蚌和噶玛丹琼旺波——通常被称为第司（sde srid），见下文翻译的*ThG*以及下列著作中的引文：希夫内尔（A. Schiefner），《多罗那他的印度佛教史》（*Tathātata's Geschichte des Buddhismus in Indien*），（圣彼得堡，1869），第6—8页（舒勒曼[G. Schulemann]，《达赖喇嘛传》 [*Geschichte der Dalai Lamas*] [海德堡，1911]，第135—137页亦依循此书）；《宗丹迅奴喜宴》（*rDzogs ldan gzhon nu'i dga' ston*）90a叶及其下文；*TPS*第37a，第58—64页，第256页注130、第651b页，第697—698页；黎吉生《噶玛派》，

况，才可能合理地看待如下可能性：觉囊派在五世达赖喇嘛时期被排斥既是因为其教义的非正统性，[78]也是因为某些喜马拉雅及其山外的联系，这些联系可能会支持主要在藏地西南建立据点的地方分离主义运动。总之，众所周知，当时觉囊派在后藏的中心被改宗格鲁派（dGe lugs pa）；据《宗义书水晶镜》，仅在东部藏区发现了仅存的少数寺院。[1]当时，多罗那他自己所属的转世系统也被转移到蒙古，在那里该系统被认为是大库伦（Da Khu re或 Hu re chen mo）的喀尔喀哲布尊丹巴（Khal kha rje btsun dam pa）系统，这一转世系统一直持续到本世纪。[2]因而多罗那他是该派最后一位杰出的代表人物。

然而，17世纪中期这种彻底占领觉囊派的状况呈现出与以下事实的尖锐对比：两个半世纪以前，宗喀巴的两位师傅乔列南杰和聂温·贡嘎贝（Nya dbon Kun dga' dpal）即属于该派。尽管宗喀巴最终不同意觉囊派的教法，例如，其教义成了很多在《嘉言心要》中被驳斥的因缘法（pūrvapakṣa），但该派上师依然受到尊重。有一位名叫贡塘·贡却丹巴仲美（Gung thang dKon mchog bsTan pa'i sgron me）的大德，尽管他总是强烈反对觉囊派宗见的非正统的、学究式的解释，但他承认朵波巴的证悟是非常高深的，并且承认“由于他的悟性[3]，使得他是一个并不庸俗的、无所不知的人物”，正如《宗义书水晶镜》末尾献给他们（指觉囊派的上师——译者注）的几行文字所暗示的，作者洛桑曲吉尼玛并没有肆无忌惮的谴责他们。

（续上页）*JRAS*，1958，第156—157页。

〔1〕 详见*ThG* 4a、见下文。据说觉囊派的一个寺院——则卡（'Dzi ka?）寺（dgon pa）位于同名的区域，该地形成了安多（A mdo）阿坝（rNga pa?）地方的一部分；罗列赫（G. N. Roerich）（《青史》[*Blue Annals*]，第777页）也提到了安多南部lNga ba地区的觉囊派（看起来似乎*PSJZ*钱德拉[L. Chandra] 编，第3部分，第146页）也将这种联系与安多地区关联；但是此处的觉囊（Jo nang）可能是觉农（Jo Nong）之误。）

〔2〕 详见*KD* za，22a-b。多罗那他的第十七辈转世，是第一世大库伦哲布尊丹巴洛桑丹巴坚赞（Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan），他生活在1635—1723年。参阅洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra），《蒙古的著名西藏大学者》（*Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia*），新德里（New Delhi，1961），第15—17页；鲍登（C. R. Bawden），《库仑的哲布尊丹巴呼图克图》（*The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga*），（威斯巴登，1961）。

〔3〕 《了义释难》（*Drang nges kyi dka' 'grel*，la叶）：mngon par rtogs pa'i yon tan gyis mi dman pa'i kun mkhyen pa。

作为一篇旨在研究觉囊派历史和教义，以及藏传佛教其他教派上师对该派解释的评论的文稿，此处给出对《宗义源流》（《宗义书水晶镜》）第六章的翻译。[1]这部著作由土观·洛桑曲吉尼玛完成于1801年，包括一个有关该派历史的简略但很有价值的记载，还有对其很多最重要上师生平的评述——附有对其教义的简短概述以及根据格鲁派的应成中观（Prāsaṅgika-Mādhyamika）见对其所作的驳斥。[2]

在这部评论中，作者首先说明觉囊派的教义在不少方面可与婆罗门教派的教义相比较，他们因此容易受到与后者所遭受的来自印度和藏地的佛教大师们相同批判。因此他们的宗见首先被作者发现与诸如诃莉丈夫（Bhartṛhari）的梵音论者（Śabdabrahmavādin）支持的梵音见相似；作者引用了后者所作《文章单语篇》（*Vākyapadīya*）的第一颂（kārikā），根据此颂，梵音表现为所知境（arthabhāva）和世俗异生（prakriyājagataḥ）的来源。如是便显示出在轮回（saṃsāra）中绝对性的参与和涉入是如何同样来自觉囊派与以下因素相关的理论的：在轮回的前提下，众生潜在、固有觉性的永恒不变性。同样需要注意的是，指向一种本体论位置的趋势，或至少指向某种宗见的一种本体论表达方式的趋势（如前所述，这种趋势出现在陈那的例子中）也与《文章单语篇》有联系；[79]因为陈那的《观三世论》在本质上仅仅是一个对取自诃莉丈夫的《散颂》（*Prakīrṇakakāṇḍa*）（3. 3. 53—85）的颂文的轻微修改版。[3]

随后《宗义书水晶镜》解释说觉囊派的宗见与数论派（Sāṃkhya）是相似的，即他们认为的等同于固有解脱的本性从最初开始不间断地存在于每个神我

---

〔1〕 有关该教派的众多参考资料自然见于各种教法史（Chos 'byung）和宗义书（Grub mtha'）类的作品中。尤其是*DNG*关于时轮的一章，*KhG* 36b以及*BrCh* 127b。

〔2〕 洛桑曲吉尼玛（1737—1802）是安多佑宁寺（dGon lung，建于1604年）土观喇嘛的第二辈转世，也是阿旺曲吉嘉措（Ngag dbang chos kyi rgya mtsho，1680—1736）的继承者。

他的文集（gsung 'bum）除了安多的版本外，还有一种在雪巴康（Zhol par khang）制作的十卷本的印本。德格印制了一种*ThG*的单行本，其中它也被称作《藏地教法史》（*Bod chos 'byung*）。

〔3〕 尽管与早期印度上师有某种相似性，如前文指出的，*ThG*（觉囊派一章的10a叶）的作者和其他藏地的大德们否认了觉囊派继承了某些印度佛教传统的观点。陈那和诃莉丈夫之间的联系出人意料地没有得到应有的关注，尽管弗劳沃奈尔（E. Frauwallner）在1933年已经指出了这一点（《温特尼茨纪念文集》［莱比锡，1933］，第237页）。也参阅我的文稿《印度哲学语言史》（*la' histoire de la philosophic linguistique indienne*）（巴黎，1959），第90—92页，其中简单讨论了这个问题的某些方面。

（puruṣa）或有情身上。但是，一如《宗义书水晶镜》的作者以相当的笔墨所展示的，《楞伽经》（*Laṅkāvatārasūtra*）本身已经在关于如来藏的表述中否决了这样的诠释。《宗义书水晶镜》指出，觉囊派理论在因明学上的影响与一些弥曼沙学派（Mīmāṃsaka）和早期吠檀多学派（Vedāntin）的宗见也有相似之处。关于后者，同样需要注意的是，他们认为世俗世界是一个迷乱显现（'khrul snang ，[bhrānta-ābhāsa ?]，但不是幻化[māyā]）。[1]

《宗义书水晶镜》进一步简要说明觉囊派的宗见是如何与佛陀的基本教法相抵触的，因为其不可避免地同时导向虚无主义和永恒主义的立场——断见（ucchedavāda）和常见（śāśvatavāda）——中道教法所避免的两种边见。同时被指出的还有与龙树教法的抵触，说觉囊派是在《中观论颂》（*Mādhyamikakārikā*）的意义上理解《法界赞》（*Dharmadhātustotra*）的。

接下来罗列了由各派贤德撰写的驳斥觉囊派宗见的主要作品。（该章）也提到了著名但非正统的萨迦派贤德释迦确丹见地中一些类似的观点。然而，《宗义书水晶镜》有关觉囊派的这章并未仅仅以一种能够引发争议的评论而收尾；当严厉抨击他们与中观相抵触的异端教法时，洛桑曲吉尼玛也对其上师在传播时轮导引法中的贡献表达了敬意。

---

〔1〕 要准确定位藏地的相应宗派在这些婆罗门教教法史中的哪一阶段出现了其宗见的雏形，并不是一件容易的事。*ThG*中对数论派的描述看起来源于月称在《入中论》（*Madhyamakāvatāra*）中的看法[6.121]；数论派的这种形式在格博（R. Garbe）的《数论派哲学》（*Sāṃkhya Philosophie*）（莱比锡，1917）第391—392页中有简略讨论。其他文献有思择炎（Tarkajvāla）和耆那息利（Jñānaśrī）对《楞伽经》的注疏。有关数论派和诃莉丈夫之间的相似性，参阅弗劳沃奈尔，*WZKSO* 3（1959）第107—108页。

至于吠檀多派，其认为说无言显现（anirvacanīyakhyātivāda）是错误的，但是'khrul snang不能直接与该词对应；《十地经》（*Daśabhūmikasūtra*）有一处将'khrul ba与vivarta（幻现）对应。有关邪智（mithyājñāna）、无明（avidyā）、不可言说（anirvacanīya），见《梵经商羯罗注》（*Śāṃkarabhāṣya* on *Brahmusūtra*）1. 3. 19； 2. 1. 22 以及 3. 46；3. 2. 6等；参阅达思古博塔（S. N. Dasgupta），《印度哲学史》（*History of Indian Philosophy*），II，第8—12页，第185页。在佛教惯用法中，'khrul snang 和ma rig pa（avidyā，无明）通常不是同义的。

译　文[1]

现在开始讲述以觉囊教法闻名的（教法）历史，

此教法即由威震所有贤德的、以遍知一切闻名的白旗——朵波巴所开拓的道。

《宗义书水晶镜》讲述觉囊派教法史的第六章包括三部分：[80] 1.教法史；2.觉囊派之他空见的论点；3.成立彼见为邪见。

1. 教法史

隐修士图杰尊哲（Thugs rje brtson 'grus）[2]在觉摩囊（Jo mo nang）建立了一座寺院。朵波巴留居该寺后，该派宗见广为弘扬；随后，继承这一传规的人得到了觉囊派的称号。

宇摩・弥觉多杰（Yu mo Mi bskyod rdo rje）[3]是觉囊派教义的创始人。他起初是一名瑜伽士，后来出家为僧，取名岱巴杰波（Dad pa rgyal po）。他亲近过包括索笃津（Sog 'dul 'dzin）等在内的很多上师；[2a]他从来自克什米尔的大班智达索玛那他（Somanātha）[4]处听闻过一些教法。从索玛那他的弟子祝顿・南拉泽（sGro ston gNam la brtsegs）[5]处详细听闻了时轮的《本续释》（*Tantravṛtti*）（无

---

〔1〕　此译文的底本是参照了德格版*ThG*的雪巴康版。对专有名词的翻译，当其对应的梵文词汇是已知的或至少是可以推定的，在大多数情况下给出了其梵文写法，因为作为佛教研究的通用语，梵文可以确认很多在翻译中可能模糊不清的术语。然而，应当重申的是，在某些情况下，做这样的对应是有所保留的，因为不存在一种绝对的、约定俗成的术语对应体系。此外，由于大量相关梵文文本的缺乏，与某些藏文术语对应的梵文写法未必可能确定。至于此处的英译，我很抱歉的是，在一些较为专门的段落中，由于缺乏对应的英文词汇（或已知的梵文词汇），仅仅给出了一种大意上的对应。希望印度宣布即将出版的藏文文本能够使读者得到一个比目前的翻译所能达到的更为确切的理解。

〔2〕　图杰尊哲（1243—1313）（*RM*）；参见*DNG* tha 2b、9b；*KhG* tsa 36b；*BrCh* 127b。

〔3〕　以下各处提到了宇摩：*DNG* tha 2b、8a，ga 36a；*KhG* tsa 36b。参见*RM* 1052、1067。

〔4〕　索玛那他是藏译本《无垢光》、《灌顶略说广注》（*Sekoddeśaṭka*）、《俱生成就》（*Sahajasiddhi*）和《灌顶作法》（*Sekaprakriyā*）的译者。参见*DNG* tha 2b等处。

〔5〕　*DNG* tha 2b、7b和*KhG* tsa 36b两处提到了祝顿。

垢光，Vimalaprabhā）及其要门（upadeśa，优婆提舍），以及（密集[*Guhyasamāja*]的）《灯作明广释》（*Pradīpoddyotana*）及其注解。之后他去了乌优（'U yug），通过禅修（bhāvana）获得证悟（adhigama）；心中生起了他空的见地。作为一名有神通（abhijñā）的上师，他享有成就者（siddha）的盛名，他通过法术显示了多种神变，如变作乌鸦、喜鹊等。他还创作了一些有关时轮的指南。宇摩享年82岁。

其众弟子之首为其子法自在（Dharmeśvara）。[1] 法自在20岁就掌握了这位大成就者的所有文字作品和教诫。通过广参贤学，他精通了中观、因明、密集和时轮[2b]。由于他有卓越的辨别智（prajñā），被称为是文殊的化现。他的几种教法至今尚存。

法自在的大弟子是南喀沃瑟（Nam mkha' 'od zer）；后者的学生是法自在的儿子色莫千瓦·南喀坚赞（Se mo che ba Nam mkha' rgyal mtshan）。[2] 南喀坚赞传至加萨·喜饶沃瑟（'Jam gsar Shes rab 'od zer）。[3] 据说直到那时时轮的教授（āgama）还非常严格（就其传授而言），[4] 而在加萨之后，其教法开始广泛流传。

加萨的弟子为遍知一切的曲古沃瑟（Chos sku 'od zer）。[5] 曲古沃瑟的弟子是隐修士图杰尊哲，后者为六支瑜伽（sByor drug）写过一部释论。图杰尊哲的弟子是绛色·监哇耶协（Byang sems rGyal ba ye shes）。[6] 才德兼备的云丹嘉措（Yon tan rgya mtsho）是后两位上师的弟子；[7] 他的弟子即被称为遍知一切的朵波巴·摄啰监灿。[8]

---

〔1〕 *DNG*和*KhG*中记载了Dharmeśvara，出处同上；他出生于其父宇摩56岁那年（*DNG* 8a）。

〔2〕 色莫千瓦载于*DNG* tha 2b、8b-9a（曲古沃瑟的老师）。

〔3〕 *DNG*记载加央萨·喜饶沃瑟（'Jam dbyangs [g]sar Shes rab 'od zer）的有如下几处：tha 2b、8b，cha 4b-5a、ta 2a。他是曲古沃瑟的老师之一，见*DNG* cha 5a、tha 2b、9a。详见*RM* 1214。

〔4〕 雪巴康版作 dus 'khor bka' dogs kyang，而德格版作dog kyang。根据下文，似乎后者更可取。

〔5〕 曲古沃瑟（1214—1292），*DNG*有载，见tha 9a、cha 5a、nya 10a-b；*BrCh* 127b。他是有名的时轮师。

〔6〕 绛色·监哇耶协（1257—1320），1313年就任觉囊座主（*DNG* tha 10b）。

〔7〕 云丹嘉措（1260—1327），1320年就任座主（*RM*）；参见*DNG*tha 10b-11b；*KhG* tsa 36b。

〔8〕 大遍知（Kun mkhyen chen po），或觉囊遍知·朵波巴·摄啰监灿（Jo nang kun mkhyen Dol bu pa shes rab rgyal mtshan，1292—1361），参阅*DNG*11a。亦见*BrCh*127b，其中提到他为了与布顿讨论来到日普（Ri phug）而被后者拒绝一事。如前所述，他继续受到极大的尊崇，正如他的称号"遍知"所暗示的，他也被其格鲁派的反对者所尊重；这一事实对如何看待发生在不同上师和教派之间的教义争论具有一定意义。

朵波巴在三十多位上师门下广闻显密教法，（尤其是）在吉敦·加央扎巴坚赞（sKyi ston 'Jam dbyans grags pa rgyal mtshan）门下精研般若、因明和俱舍。[1]他曾在前后藏地区举办哲学讨论，名声大振。他从吉敦处听闻了诸如灌顶（abhiṣeka）的所有真言教诫以及约七十种辅助开示。[81]他从曲隆寺（Chos lung tshogs pa）著名的阿阇黎索南扎巴（bSod nams grags pa）受了比丘戒[2]。

直到那时他还是一位萨迦派教法的承袭者；他31岁时去了觉摩囊，在才德兼备的云丹嘉措处听闻了诸多灌顶和要门，尤其是有关时轮的灌顶导引（dbang khrid）[3a]。此后他便转入觉囊派的法统；通过在禅修中证悟六支瑜伽，出现了圆满调息（Prāṇāyām）的验相。[3]随后他继任觉囊的座主，建造了著名的十万佛塔。[4]当时他对他空见生起完全信解，为其造了一部名为《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）的释论，因此有人说："山积则海穿"。[5]他对很多贤德解说以时轮《本续释》的和他空见为主的教法。朵波巴显示了诸如此类的得道验相：看到诸多神佛的圣容，同时显现三身庄严（vyūha）。通过授予众多门生显密经续的经文、解释、要门以及创作释论，他圆满完成了作为一名贤德的宏业。有两千多名常聚弟子和约一千名专修者汇聚其处。人们说，秦洛桑扎巴（mChims Blo bzang grags pa）看见他显现为观音，而其弟子（antevāsin）南喀绛秋（Nam mkha' byang chub）看见他显现为文殊。

在前来追随他的无数弟子中，译师洛追贝（Blo gros dpal）[6]和萨桑·玛底

〔1〕 吉敦·加央是荣巴喜饶僧格（Rong pa shes rab seng ge）的一名弟子，见*DNG* tha 2b、11a。

〔2〕 *DNG*有关于索南扎巴的记载，见tha 10b，看起来他被看做是布顿受具足戒时的阿阇黎。详见*BNTh* 9b；《布顿仁波切的生平》（*Life of Bu ston Rin po chen*，第78页注131）。

〔3〕 调息是时轮六支瑜伽的第三支（亦参阅*Maitrāyaṇīyop*. 6. 18）。这里提到的是诸如烟（dhūma）等的验相，代表无二证悟；参阅《灌顶简说释》（*Sekoddeśaṭīkā*），第29页及其后文、第35页及其后文；《密集本续》（*Guhyasamājatantra*）18。

〔4〕 该塔被称为"见即解脱大塔（mThong grol chen mo）"，详见*DNG* tha 11a；*TPS*第163—164页，第189—196页；法拉利（A. Ferrari），《钦泽的中部西藏圣地导览》（*mKyen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*），罗马，1958，22a-b叶。

〔5〕 这一说法出现在*DNG* tha 11。

〔6〕 据*DNG* 11a-b，洛追贝与玛底班钦一起修改了"Kālacakra"的藏文译法。这无疑指他们对《迦楼罗成就法》（*Garuḍasādhana*，*mKha' lding gi sgrub thabs*）的翻译；在其跋尾中，这部作品被称作《时轮续》（*Dus kyi 'khor lo'i rgyud*）。洛追贝又被称作觉囊译师（Jo nang lo tsā ba，*DNG* cha 10b；参见tha 11b?），在劳费尔（B. Laufer）所用的仁钦曲琼桑布（Rin chen chos skyong bzang po）的《仁波

班钦（Sa bzang Mati paṇ chen）[1]成了他的心传弟子。乔列南杰（Phyogs las rnam rgyal）和其他能继承事业（'phrin las: kāritra）的许多学者[3b]也来追随他。

乔杰哇（Phyogs rgyal ba）[2]在萨迦完成学业后成了著名学者。起初他并不接受他空见；但是当杰出的朵波巴在觉囊的一个讨论场合开示了相关的心要传规和论法后，他并未感到违碍，于是成了朵波巴的弟子。他听闻了觉囊派所有的经、咒讲解，尤其是时轮灌顶导引。他又从遍知布顿处请求了许多教法，继任了昂仁（Ngam rings）的法师（chos dpon）之位。[3]他曾造有众多有关般若和因明的释论。

[82]著名贤德聂温·贡嘎贝的到来也是为了拜其为师。[4] 遍知大师宗喀巴也从乔杰哇处听闻了时轮，从聂温处听闻了般若。随后，时轮的灌顶和讲解的传承广为流布，但是他空见却遭到了众多学者和专家的一致反对，遂趋衰微。后来，觉囊·贡嘎卓却（Jo nang Kun dga' grol mchog），[5]尤其是他的转世多罗那他又复兴了他空见，他们宣讲该派教义，造有多种释论。多罗那他建立了达丹彭措

（续上页）切之宝函庄严》（*Rin po che'i za ma tog bkod pa*，作于1514年）的复本中，他被称作玛底室利（Matiśrī）（劳费尔，《藏族的语言学研究》[*Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter*]），SBayAW，Philos.-plilol. K1.，1898，第529页、575页。）（其中说他以kalpa来对应藏文中常见的bskal pa一词。）

〔1〕 *DNG* tha 11a-b，pha 18a7等处有载。萨桑·玛底班钦·洛追坚赞是《阿毘达磨集论》（*Abhidharmasamuccaya*）的一部重要注疏的作者。他将阿赖耶（ālaya）中世俗谛的识（vijñāna）和胜义谛（don dam pa）的识加以区别，分别对应识（rnam shes）、有法（chos can）和智（ye shes）、如来藏（bde gshegs snying po）、法性（chos nyid）。有关觉囊派对阿赖耶之智、识所立的区别，详见下文*ThG* 4b。宗喀巴曾跟随他学习要门。

〔2〕 乔列南杰（1306—1386）；详见*DNG*11b-12a。克珠杰（mKhas grub rje，《宗喀巴传》11a）指出，宗喀巴约19岁时在法主乔列南杰门下学习；但是*PSJZ*（第214页）声称这位上师是波敦·乔列南杰（Bo don Phyogs las rnam rgyal），而*RM*记载了一位生活在1375到1450年间的名叫波敦·乔列南杰的人。也参阅《宗丹迅奴喜宴》66b（*TPS*第632、666页及注848）。

〔3〕 即拉堆绛的昂仁寺，*RM*指出，它可能建于1223年；1354年，在取得朵波巴的应允后由绛·大元（Byang Ta'i dben）对其进行了重修。此人即《宗丹迅奴喜宴》66a叶中提到的本钦（dpon chen），其属昂仁家族，该家族与时轮教法有着密切联系（*TPS*164b）。参见*DNG* tha 12a；法拉利，《导览》注536。该家族也在达丹彭措林寺（参见下页注1）的修建工程中协助过多罗那他。

〔4〕 *DNG*有关聂温·贡嘎贝的记载见：tha 11b，13a；cha 7a，9a；pha 6a。《宗喀巴传》（11b）和*PSJZ*（第214页）载他曾跟随聂温学习般若。聂温和雅竹·桑杰贝（g.Yag phrug Sangs rgyas dpal）的老师尊哲贝（brTson 'grus dpal）是朵波巴和布顿的两名主要门生（*ThG* 80a5）。

〔5〕 贡嘎卓却（1495—1566）（*RM*）；他是该派的第十四世活佛，多罗那他（生于1575年）为第十六世（*KD* za 22b）。

林（rTag brtan phun tshogs gling），建造了规模空前的塔像（rten），还刊印了大量觉囊派的释论。[1]大量僧众会聚于此。仁蚌的首领——噶玛护教王（Karma bstan skyong）成了他们的施主，这使该派在宗教和世俗两方面倍增荣耀。不久，仁蚌势力衰落[2]，多罗那他也去世了，杰出的五世达赖（gong sa）[4a] 将该寺改宗格鲁派，并改名为甘丹彭措林。[3]其他的觉囊派寺院——曲隆、绛泽（Byang rtse）以及其余寺院全部被改为格鲁派寺院，其刻印的典籍大多数被没收封存。除了一座由觉囊遍知（即朵波巴）的弟子的弟子[4]噶席巴·仁钦贝（dKa' bzhi pa Rin chen dpal）在多康（mDo khams）的占塘（Dzam thang，今译壤塘——译者注）建立的寺院及其几座属寺外，目前前后藏地区[5]没有继续保持觉囊派教法的寺院。

除了唯一例外的觉囊派典籍《修法宝源》（*sGrub thabs rin chen 'byung gnas*）外，[6]该派的法统全部消失了（直译作：化为虹身）。

他空见来源于宇摩·弥觉多杰。当他在观想中证悟时轮六支瑜伽时，从中生起了空色本尊身相（stong gzugs kyi lha'i sku rnam pa），这成了该见谬误的根本。[7]

---

〔1〕 有关达丹彭措林，详见希夫内尔（Schiefner），《多罗那他的印度佛教史》，第6—7页（此处给出了*ThG*的这个段落）；*TPS*第36、62、164、196—198页；法拉利，《导览》21a叶及注 560。

〔2〕 详见上文第77页注11（即本书第35页注3——译者注）。

〔3〕 据《黄琉璃》（*Vaiḍūrya ser po*，德里版，第323页），这次改宗事件发生在土鸡年（sa khyi，1658年）。

〔4〕 雪巴康版作yang slob、德格版仅作slob。

〔5〕 参见本文注12（即本书第36页注1——译者注）。

〔6〕 这里的《修法宝源》曾经班禅洛桑贝丹·丹巴尼玛（Blo bzang dpal ldan bsTan pa'i nyi ma）校订；洛桑诺布喜饶（Blo bzang nor bu shes rab）也增补过这部作品。洛桑诺布喜饶是一位与多罗那他的蒙古继任者一世喀尔喀哲布尊丹巴同时代的稍年轻的蒙古人，他的著作为《〈修法宝源〉之增法》（*sGrub thabs rin'byung gi lhan thabs*）。

〔7〕 例如，空色是在时轮教法第四灌顶的层次上现证的。但是觉囊派将这种觉受与纯粹的智或识的哲学表述相混淆了。《宝性论》（1.104）确实指出，化身中存在无漏智（anāsrava-jñāna）或离垢真如；但是这种权威的陈述可能成为觉囊派无根据的理解的基础，在主张具有这种性质的色身（rūpakāya）即五智本身等观点时，他们错误地做出如下结论：已清净之自我乃是对一切覆于本具清净智上的世俗现相的遣除；因为根据他们的理论，这种否定不是对应成派的无遮（prasajyapratiśedha），而是一种实有的他空（gzhan stong）本智。觉囊派因此认为被佛身之好及随好所庄严的空色（stong gzugs）身是一种客境。这就是他们的批评者所反对的将两种方法混合的做法；有关这一点，见贡塘贡却丹巴仲美的《嘉言藏典》12a-b叶：

他仅仅依靠不了义的经和一些密续说他空是胜义谛，[83] 它是不变的、坚固的、永恒的，周遍一切动静，等同于佛性（善逝藏，sugatagarbha），在基位实相中已有（gzhi'i gnas lugs la yod pa）。通过六支瑜伽的次第观修，在他对作为果的法性（dharmatā）身的直观认识中产生了这一矛盾体；他将其命名为“他空见”。在将其与时轮的实修导引（khrid）相混合时，他将其阐释为一种隐秘法（lkog pa'i chos）。这种阐释由师徒递传，直至朵波巴喜饶[4b]坚赞。然而此前只有口授，并无专门针对此见的导引文本；因为传承该见的上师全是只拥有甚深证悟的瑜伽士，他们没有做旨在阐发其教理和论点的具体解释，所以他们并不甚著称。朵波巴造了一部叫做《了义海》的阐发此见的释论，又作了很多诸如《第四结集》（*bKa' bsdu bzhi pa*）的散论。[1] 在造了几部有关其教理和论点的论证性作品后，他建立了称之为“胜义他空见”的宗见（siddhānta）。紧随其后，乔列南杰创作了大小《除迷乱》（*'Khrul 'joms*）；聂温·贡嘎贝造了《宗义光庄严》（*Grub mtha' 'od gsal rgyan*），如是不一而足。此后觉囊派的宗见和教义大为昭彰。

2. **他空见的论点**

《了义海》讲到如下内容：一切法（dharma）的本性（yin lugs）——胜义谛是不变的、稳固的、永恒的。阿赖耶中有智分和识分，此属智分；它也是胜义法性的三宝（don dam chos nyid kyi dkon mchog gsum）；它是遍住动静的“能思（noesis）”、“所思（noema）”无二之佛会（brtan g.yo kun la khyab par bzhugs pa'i dbyings rig dbyer med kyi lha tshogs）；[2] 它等同于善逝藏、自性住种姓（rang bzhin du gnas pa'i

---

（续上页）

zag med ye shes dnos su 'khrul pa yin zhing/ de nyid gzugs sku rgyal ba nga sogs kyi bdag nyid du smra ba ni/ 'dis dag pa'i bdag zhes btags pa sngar gyi ye shes de'i steng du kun rdzob rnams bkag pa ni med dgag tsam ma yin par ye shes de nyid yin pa la mtshan dpes bkra ba'i stong gzugs kyi sku zig 'dzin stangs su 'dod pas/ dus 'khor gyi chos skad cung zhig bsres pa yin te/

藏地的评论家通常会强调这种理论在觉囊派之前是不为人知的，尤其是在朵波巴之前，是他首次将其写入一部要门之中。

〔1〕 *DNG*中与《了义海》一起被列为朵波巴对他空见所作的阐发性作品还有《宝性论》和《现观庄严论》的释论《科判略义》（*bsDus don sa bcad*），以及《教门总释》（*bsTan pa'i spyi 'grel*）、《第四结集》二种。见罗列赫，《青史》，第777页。

〔2〕 以“能思”、“所思”对应dbyings rig一词，仅仅是一种权宜的译法（dbyings rig即指情、器二界——译者注）。这种对dbyings rig无二的证悟构成了一种有关感知法身层次的高级层次。

rigs）以及密续中提到的百部尊（kula）等。详细解释了它是如何住于因、果无二续的；它是如何存在于法身三位（gnas skabs）的。[1] [5a] 尽管它常住于因位，但由于它被认为不在识中显现（snang ba），因此解释它——基位实相（gzhi'i gnas tshul）本性是如何通过六支瑜伽的次第修习被顿悟为法性身的。[2] 并指出这种理论在《如来藏经》、《大鼓经》（*Mahābherīsūtra*）、《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》（*Jñānālokālaṃkārasūtra*）、《胜鬘经》（*Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*）、《不增不减经》（*Anūnatvāpūrnṇtvanirdśa*）、《大般涅槃经》（*Mahāparinirvāṇasūtra*）、《华严经》（*Avataṃsaka*）、《宝积经》（*Ratnakūta*）、《金光明经》（*Suvarṇaprabhāsottamasūtra*）等经中都有明确的解释。这种理论在阐发佛末转法轮之密意的《宝性论》及其释论中也有详细阐释，在圣者龙树的《中观赞》（*bBu ma la bstod pa*）[3] 等论中也有解释。

大师的解释、大瑜伽士的修证，以及十方佛、菩萨所说的教法都是无误的，但是所有世俗的教义——自空（rang stong）、断空（chad stong）、灭空（dgag stong）等这些少分（pradesika）空、本无（ye nas med pa）[4] 的宗见，[84]是寻求解脱者必须要反对的。以上即为《了义海》的教法。

3. 成立彼见为邪见

该见由著名的朵波巴建立。朵波巴享有极高的声誉：他是一位杰出的、不可思议的人物。（对他而言——译者注）可能的确存在一种具有特别需要的密意（dgong gzhi dgos pa khyad par can），其与世尊特意为某些化机（vineya）而作的权宜开示一样，后者认为补特伽罗是实有的。[50b] 然而，若主张从文字上认可该见，这种观点看起来非常接近外道（tīrthika）的论点。

事实上，支持梵声论的外道说，脱离东西方等空间差异的梵存在一种转化（yongs su 'gyur ba），这种转化是声的本质；色等诸实有法之所聚即是这种转化。

---

〔1〕 其为极净位（shin tu rnam dag gi gnas skabs）、净不净位（ma dag pa dang dag pa'i gnas skabs）及不净位（ma dag pa'i gnas skabs）。

〔2〕 参阅前注33（即本书第41页注3——译者注）。

〔3〕 这可能是《法界赞》（*Chos kyi dbyings su bstod pa = Dharmadhātustotra*）之误。

〔4〕 参见下文6b。如下文（7a）所解释的，由于将世俗本无从无遮中严格区别开来，觉囊派陷入了断边。

因此梵声论者说："无始无终的梵即声的本质和音节，梵生出词素[1]并将自身转化为客观世界。"[2]由于梵是声的本质，因此被称作声之实性（śabdatattva），意为它是声的真性。所谓"殊胜"（mchog）者是Oṃ本身（Oṃ gyi bdag nyid）；事实上，Oṃ被看做是一切声和万物（artha）的本性；此即吠陀（Veda）。[3]它构成了领悟表现为一系列音节和字句的吠陀的方便；它以这种（吠陀的）形式而存在。梵声论者又说，作为最高的本我（ātman）的梵是获得至高果法、利乐（abhyudaya）、至善（niḥśreya）的主体，它并不是内官（nang gi byed pa）所能领悟的状态。[4]

同样，觉囊派宣称，那些以"善逝藏"之名宣讲的不变的、坚固的、永恒的对象——胜义本尊（don dam pa'i lha）、密咒（mantra）、本续（tantra，rgyud）、坛城（maṇḍala）、手印（mudrā）等（6a）完全清净的无上自我的圆满，是所有世俗自空的因位本性——这种圆满具有大力（bala）等元始天成的功德，本初存在，周遍一切静、动界。

因此，正如支持梵声论的外道所主张的，万有（bhāva）都是声的转化，它们有声的本性。觉囊派也认为周遍一切静动的不变、坚固的元素是万物的本性。因此，这两种理论毫无差别。

此外，觉囊派所说的解脱方便并不见得与外道数论派哲学家的观点有何不同。数论派预设了二十五种（所知境——译者注），主张其中的二十四种是器（Jaḍa，愚昧的），而第二十五种是识（shes pa）或觉（rig pa）——不变、坚固，

〔1〕 原文作world construction，其中的world当为word之误，因为对应的藏文为tha snyad，义为词素。——译者注

〔2〕 这是诃莉丈夫《文章单语篇》的第一颂：

anādinidhanām brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram/ vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ//

对此颂（*VP* 1.1）的一种不太确切的翻译见于智吉祥（Jñānaśrī）对《楞伽经》所作的释论的藏文本（北京版，叶126b）；中村元（H. Nakamura）已对该本做过注释，见《印度学和佛学研究》（*Studies in Indology and Buddhology*）（S. Yamaguchi Presentation Vol.，东京，1955），第123页及其后文。

〔3〕 有关吠檀多（Vedāntic）哲学中Oṃ和字句（akṣara）意义的概论，参阅奥登贝格（H. Oldenberg），《奥义书学》（*Die Lehre der Upanishaden*，哥廷根，1923）第134页及其后文、第227页；多伊森（P. Deussen），《吠檀多派体系》（*Das System des Vedānta*，莱比锡，1920）第8—9页，第143—145页，第157页，第213页及其后文；最近的研究参见范·布衣特讷（J. A. B. van Buitenen），*JAOS*，79（1959），第176—187页。

〔4〕 这种说法的意思不是完全明白，但是nang gi byed pa可能与antaḥkaraṇa对应；例如*VP* 1. 114、3. 7.41 以及3. 6.23（详见中村元上引书）。

周遍一切静动的有情的本性，它是无为法，是脱离来去等行的神我。当具有意识或认知的神我（puruṣa）产生受用（bhoga）某一外境的欲望时，胜性（gtso bo, pradhāna）便显现所化之聚相；具有物质本性的觉性（buddhi）遂贪着（zhen pa: abhiniviś-）于此法，神我便受用了该外境。唯一具有认知和意识的神我此前从未在轮回中被觉察，由于神我和[85]受用境贪着在一起，神我发现自己在轮回中流转[6b]受苦（duḥkha）。[1]于是神我开始禅修直至惯熟，其贪着外境之念渐次转轻。由于在天眼（divyacakṣus）的观察之下，胜性因羞愧不再变现为所化之聚相；种种转化被收归至其最初的生成处，最终在胜性中寂灭。[2]由于胜性并未显现，[3]而是以一种潜在的状态存在，因此所有这些可见的具有世俗本性的来自胜性的变现如（散入）虚空的彩虹一样清净；于是仅有其自身或具有意识和认知的神我存在。(如是）其余一切皆不显现，数论派遂说此为解脱。[4]

类似地，觉囊派也认为一切法的本性自本初一直存在，但因妄执（abhiniveśa）而不见。于是，当一个人通过瑜伽修习见到他们（诸法）具有阳焰（marīci）、烟等之本性时，[5]此人即证得佛果（sangs rgyas）；此后唯有恒常的真如（tathatā）显现，不现余相。相反，世俗和自空不过是本无（ye med la son ba），当唯一的胜义出现，即证佛果。

因而以上两派极其相似，他们没有丝毫的优劣之分，任何一位观察他们的智士都会明了。

此外，觉囊派认为，由如是阿赖耶识（ālayavijñāna）等组成的八识聚有垢染自性（tshogs brgyad 'dus pa 'di dag dri ma'i rang bzhin can），在这一点上他们与许垢为心识自性的弥曼沙派相似[7a]。由于此垢根植于心识之自性，尽管可能有人尝试对治它，但这纯属徒劳。因此，虽然他们有一套解脱的理论，但那是他们已经建立

---

〔1〕 参见格博，《数论派哲学》第367页及其后文。

〔2〕 这种对数论派的描述显然是基于《入中论》的6.121，与《时僧佉耶颂》（*Sāṃkhyakārikā*）和 *Kaumundī*（详见59—61）中的描述略有不同。这种描述也与格博上引书和弗劳沃奈尔在《印度哲学史》（*Geschichte der Indischen Philosophie*, I，萨尔兹堡，1953，第316—318页、378页及其后文）一书中所述不同（弗劳沃奈尔“出于简单考虑”[第303页]，将该见归于五顶Pañcaśikha）。参见上文第79页，注18（即本书第38页注1——译者注）。

〔3〕 其指不显（avyakta）或prakṛti（本性），一种能生的自性。

〔4〕 这就是数论派（瑜伽）的不共义（kaivalya）。

〔5〕 参见上文第81页注33（即本书第41页注3——译者注）。

的轮回！

又由于觉囊派认为世俗仅仅是迷乱显现（'khrul snang），因此承认如果恒常的胜义不同于这种（世俗），胜义即立。这种论点可以与那些拥护吠檀多派（Vedānta）的不同外道的理论相提并论，他们认为，这（'di）仅仅是一种迷乱显现；当此翻转（'di nas logs na），这种不变的、无所不在的不包括能所二取之分的认知（shes pa）在解脱的自性中发现了其自身；诸有情类各有小我，当他们获得解脱时，其小我遂融归大我之中。这是因为，除了名言的不同，他们实际上都主张解脱恒常，也是由于他们有关解脱（grol tshul）和轮回（'khor tshul）的理趣类似。

觉囊派此处所立之见还导致常见和断见这对孪生的缺陷。由于主张胜义自性作为永恒自性而存在，他们堕入了常边；因承认先在轮回中存在的世俗谛在证得佛果后就不复存在，他们堕入了断边。

为了证明其不变的、坚固的、永恒的、周遍一切静动的他空胜义谛，觉囊派也援引《如来藏经》、《时轮》、《法界赞》，以及大量的经、论文本[7b]。但是以密意之基（dgongs gzhi，[86] 意为[密意]所指，此为间接表述）、所需（dgos pa）及能破（gnod byed，在字面解释和真实教理之间）三门（即标准）对非了义文本进行解释是必须的。

如果（圣师）说有情有十力和四无畏（vaiśaradya），其仅指通过对本性清净的（prakṛ-tiviśuddha）、有情的非清净性的净化产生的基（gzi）。

如果圣师说存在不变的、坚固的如来藏，那么这是一个为了吸引外道的有关真如的非了义。而如果它是了义，它将与异端的我见（ātmavāda）没有不同。对此佛陀在《楞伽经》中已经说得非常明确：[1]

> 尔时，大慧（Mahāmati）菩萨摩诃萨白世尊言：世尊于诸经中所说之如来藏，一如汝所说，本来光净，本初无垢，具三十二相（lakṣaṇa），在于一切有情身（lus = deha）中，如无价宝珠为垢衣所缠而受蕴（skandha）处（āyatana）

[1] 在一些几乎不会影响到本段文意的地方，出现在*ThG*中的《楞伽经》的这一段落与《甘珠尔》中的文本以及梵文本稍有不同（南条文雄[B. Nanjio]版，第77—79页）。

界（dhātu）所缠，为贪嗔痴及虚妄计着所污染，[1]世尊且又说彼为恒常、坚固、吉祥、无有变异，然则世尊所教之“如来藏”，岂不同于外道所说之“我”耶？[8a]盖外道说此“我”为常作者、离求那、无所不在、永恒不灭。

世尊答言：非是，大慧，我之如来藏不同外道所说“我”。诸如来所教者，为句义（padārtha）中之如来藏，大慧，是为空性、实际（bhūtakoṭi）、涅槃无生（anutpāda）、无相（animitta）、无愿（apraṇihita）。云何如来应正等觉（Tathāgatas–Arhats–saṃyaksambuddhas）特说如来藏法门耶？实欲令凡愚于闻无我教法时离诸怖畏，且令彼能认知无分别及无相境界（nirābhāsagocara）。大慧，我愿现在未来诸菩萨，不对此理念执（abhiniviś–）为自我。

大慧，此如陶师用泥聚造种种器，以人工善巧，用木杆、水、绳等而做，大慧，如来于说远离分别、诸法无我时，亦由其殊胜智注成种种善巧方便，故有时说如来藏、有时说无我[8b]，此如陶师（造种种器），用种种名言、表义、异门而说。[2]

以此之故，大慧，外道所说“我”不同如来藏法门。大慧，说如来藏法门实为开悟（ākarṣaṇa）执我外道，彼等之心（āśaya）已堕入妄见，计着无有之“我”（abhūtatmavikalpa）为真实，且入于此依三解脱门（vimokṣamukha）为究竟之（如来藏）义，即能疾证无上正等觉（Sambodhi）。

在上述经文中，大慧是文殊（Mañjughoṣa），为解除无慧根化机的疑惑，他恭敬问师尊道：如果师尊开示如来藏的方式是非了义的，那么其密意何在？有何必要？如果它是了义的，那么它将与[87] 外道的自我没有区别。师尊答道：若其内涵为究竟，则如你所说；而因其内涵非究竟，故此教法与外道的无我论并不类似。

---

〔1〕 梵文本有如下文字：rāgadveṣamohābhibhūtaparikalpamalamalinaḥ ... 藏译本加入了类似于“轻贱（paribhūta）”而非“虚妄（abhūta）”的文字。

〔2〕 *ThG*此处作：de bzhin du de bzhin gshegs pa rnams kyang chos la bdag med par rnam par rtog pa'i mtshan nyid thams cad rnam par log pa de nyid shes rab dang thabs la mkhas pa de dang ldan pa rnam pa sna tshogs kyis de bzhin gshegs pa'i sning por bstan pa'am/ bdag med par bstan pas kyang rung ste/ rdsa mkhan bzhin du tshig dang yi ge'i rnam grangs sna tshogs kyis ston te/ 拉萨版（mDo ca，136b2叶）作：chos la bdag med pa'i rnam par rtog pa'i mtshan nyid thams cad rnam par log pa de nyid；布顿似乎引作：chos la bdag med pa rnam par rtog pa'i ...（如果拉萨版的《华美庄严》21b6叶是可信的）南条版第78页作：tad eva dharmanairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttam ...

在这种关联中，密意[9a]是实际。其必要性为：通过善巧方便吸引那些原本不可能将其引入该教法的人——因为他们恐惧这种异于我执的本性，这种本性将对那些最初耽于我执的外道直接宣说；他们将对这种符合其我常见的言教（tshig gi ston tshul）和如来生起信仰，从而逐渐证悟真如（tattva）。因此该教法非但无误，且有功德。如果说《楞伽经》是了义的，其为就以下层面而言：无为法（asaṃskṛta）以法相、随好（anuvyañjana）之色相庄严；拥有两种清净的究竟法界，这种法界与有漏法（sāsrava）的蕴、界结合在一起；佛性被（贪嗔痴）三毒所覆蔽。因为根据龙树在《法界赞》等著作中所说的教法，世俗谛密意——所依缘起之法明觉心[1]和胜义谛密意——真如[2]等这些轮回界的概念，以及来自染污的清净基（sbyang gzhi）仅仅是假名，否则将与其《中观论颂》自相抵触。

理聚论对胜义他空作了阐释，而《中观论颂》仅仅阐释了自空（svabhāva-śūnya）和无遮，而如果你因此认为它们有很大差别，则有必要指出，《中观论颂》（25. 4-6）是破斥涅槃或实有或非实有这一观点的，其写道：

bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇam/ prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇam vinā// bhāvas ca yadi nirvāṇaṃ nirvinaṃ saṃskṛtaṃ bhavet/ nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kvacana kaścana// bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ anupādāya tat katham/ nirvāṇaṃ nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate//

译文：涅槃非实相[9b]，（否则）即生老死相，无有无老死相之实相故。若涅槃为实相，则其为有为法，以无有无为法之所在故；若涅槃为实相，云何无所依？无有无所依之所在故。然则何为涅槃？

---

〔1〕 明觉心（Sems gsal rig）是在心性被看做现象及特定条件下的状态。明觉乃心之性相，明为心之性相，空性为心之自性（gsal zhing rig pa sems kyi mtshan nyid; gsal ba sems kyi mtshan nyid/ stong pa sems kyi rang bzhin/ 如是等）；根据某些文本，它是心性未灭的主要显现（sems kyi rang gdangs ma 'gag pa gsal tsam rig tsam shel sgong lta bu; 见克珠杰的《见导引除暗》[*lTa khrid mun sel*]，13a2，16al、23b6）。“清净明智”这一说法适用于作为所依（rten）的心，其成立之理为：彼坚稳时，无有上下边际可建立（Kun mkhyen Blo rig 26a5: rten sems gsal rig tsam yin la/ de brtan par rig pa tsam gyi ya mtha' dang ma mtha' thug med du sgrub pa'i rigs pas grub pa'i phyir）。班钦索南扎巴（Paṇ chen bSod nams grags pa）指出（《宝性论释》[*rGyud bla ma'i'grel pa*]，28b），一些早期学者将有情的明觉心看做如来藏（sems can gyi sems rig cing sal tsam de ... bde gshegs snying por 'chad）。

〔2〕 雪巴康版作de bzhin nyid（tathatd），德格版作de kho na nyid（tattva）。

《中观论颂》(25. 3) 解释道：

aprahīṇam asamprāptam anucehinnam aśāśvatam/ aniruddham anutpannam etan nirvāṇaṃ ucyate//

译文：无遮无所证，不坏亦不常，不灭亦不生，即说为涅槃。

你的论点与此颂文相抵触。如果你不同意它指的是自空，那么你的这种观点是站不住脚的：涅槃是没有自空和他空之别的胜义谛。此外，你必须解释《中观论颂》的25. 19-20当如何理解：

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśessaṇam/ na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśessaṇam// nirvāṇasya ca yā kotlih koṭiḥ saṃsārasya ca/

na tayor antaraṃ kiṃ cit susūkṣmam api vidyate//

译文：轮回不异涅槃，涅槃不异轮回；涅槃之际即轮回之际，[88]二者无毫厘之别。

如果将所有关于二谛之理和三次转法轮的了义、非了义见的谬论之来源加以引用，将不胜枚举；与此相关的具体论述随处可见，兹不赘述。以上对他空见的长篇分析是必要的，因为如今一些以法（dharma）之解说者自居的骄矜之士卷入了魔（māra）业，他们宣称该觉囊见不仅与唯识（Cittamātra）契合，而且[10a]与时轮及其释论之密意以及真言教法中的大手印心要一致。这种论断引发的预言就像乌鸦令人生厌的号叫，[1] 因此我略加揭示此邪见之谬误。但是在那些没有主见、善恶不分地将黄金与乌头等量齐观的士夫之耳中，区区之言，连一个牧人吹笛的作用也产生不了。

雪域藏地有很多不同的宗见，有必要确认那些大德、智者的不同宗见和要门的来源。尽管名言安立有些许错误，但如果那些精通经典传统和教理的成就者抱着一种不偏不倚的心态去审视这些宗见，就会发现它们的核心含义在根本上是相

〔1〕 正如某种名为than bya的鸟，其鸣叫预示着干旱和灾难，这种预示性的话语暗示了当前的危机。

通的，正如遍知班禅的《大印根本注》（*Phyag chen rtsa 'grel*）之所述。[1] 但是该觉囊见出自一种个人的创造，而不是一种传承自印度智者大德的宗见；由于颠倒解释诸多了义经论的密意造成了该见之恶，如果一位有情提出这样一种恶见，[2] 所有的经续都说其成熟（vipāka）是不可思议的。如果这位有情坚持正道，他将成为无数有情的守护者。但是由于切断了解脱的命脉[10b]，如来法身之因（rgyu）就被破坏了。因此，由于无法容忍该见，过去很多与日月同辉的杰出人物造了很多破斥这种恶见的论述。

遍知布顿造了名为《如来藏显明华美庄严》（*bDe gshegs snying po gsal zhing mdzes pa'i rgyan*）的驳斥作品，他的心传弟子译师（lo tsā ba）作了《如来藏华美庄严之庄严》（*bDe gshegs snying po mdzes pa rgyan gyi rgyan*）。[3] 持藏（piṭakadhara）大师尊哲贝（brTson 'grus dpal）造了《能显如来藏之灯》（*bDe gshegs snying po gsal bar byed pa'i sgron me*）。雅卓巴·仁钦朵（Yar 'brog pa Rin chen tog）造了《无比帝释金刚》（*mNyam med dbang po'i rdo rje*）、《智慧之雷》（*Ye shes thog tog*）、《金刚大雷》（*rDo rje'i thog chen*）和《金刚锤》（*rDo rje'i tho ba*）等论。[4] 萨迦的六明大德格敦贝（dGe 'dun dpal），持藏师丹瓦坚·仁钦迅奴（bDe ba can Rin chen gzhon nu）[5] 和噶席巴·仁钦多杰（dka' bzhi pa Rin chen rdo rje）[6] 也强烈反对该见。

无可匹敌的、著名的仁达瓦（Red mda' ba）[7] 和我们的遍知[89]宗喀巴大师

---

〔1〕 班禅洛桑曲吉坚赞（Blo bzang chos kyi rgyal mtshan）的两部著作。

〔2〕 藏文作gsor mi rung gi lta ngan tha chad 'di lta bu la sems can gcig bkod na yang/——译者注

〔3〕 布顿的心传弟子，是译师扎察巴·仁钦南杰（sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal），笔者翻译了这两部作品，希望能与一部研究如来藏和种姓（gotra）理论的著作一起尽快出版。

〔4〕 雅卓巴揭示了觉囊派错误地将时轮的密咒（mantra）方法与般若乘及经（Sūtra）的方法的混淆，以此来反驳觉囊派。然而他的观点是奇怪的，因为他将了义的般若经划入了三转法轮，而认为《如来藏经》诸经与《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）等经相通。因此，他对觉囊派理论的驳斥被格鲁派认为是无效的，因为他在某种程度上放弃了其曾指向觉囊派的利剑，而尝试用一把空剑鞘与之战斗。

〔5〕 *DNG* nga 140a及其后文中提到了一位名叫仁钦迅奴的噶举派僧人，但是丹瓦坚是聂唐（sNye thang）一个教派的名称。（*Sa skya dkar chag* 中提到了另一个叫丹瓦坚结曲康[bDe ba can gyi mchod khang]的人，见法拉利前引文注494）。

〔6〕 *DNG*ta 11b提到了一个名叫噶席巴·仁钦多杰的人。

〔7〕 仁达瓦迅奴洛追（Red mda' ba gzhon nu blo gros，1349—1412）是一位萨迦派上师，也是宗喀巴的主要老师之一。他是聂温·贡嘎贝的弟子之一；他批评时轮、龙树的三部《菩提心释》（*Byang chub sems 'grel*）以及六支瑜伽的导引而为人所知。他最初也认为《宝性论》是一部唯识论（Vijñavavādin）的作品，但是后来他改变了自己的想法。他尤其以对阿毗达磨（Abhidharma）和《入中论》的注释而著名。

在其论著中陈述了很多驳斥此恶见的文本和论点。在他亲见上师之前留居乃宁寺（gNas rnying）期间，宗喀巴的上首弟子遍知贾察杰（rGyal tshab）也造了一部名为《除意之暗》（*Yid kyi mun sel*）的论，驳斥那些持我（名为佛性）常边见的人。当时他向各派学者散发了一份名为“要求随时随地举行辩论”的通告，说如果不允许驳斥该见的某一论点，人们将会认为此即真谛，其他的都是无明（moha）[11a]；但若看到在经典的传统和义理中有充分的证据，如果允许展开辩论，一旦引述相关经续和其他印藏大师们的要门，以及所有由佛教徒和非佛教徒建立的宗见，将会以辩论的形式确定诸见中最有根据的观点。尽管当时有很多像曲杰（Phyogs rgyal）和聂温（Nya dbon）一样崇信朵波巴教旨的出色辩论家，但在这一问题上无人拥有反对其观点的辩才（pratibhāna）。[1]

稍后，宣称力主萨迦派教法，以大德闻名的吉隆巴·释迦确丹（Zi lung pa Shākya mchog ldan）[2] 在他年轻时写了《中观决定》（*dBu ma rnam nges*）、《辨难颂》（*rTsod yig thigs bcad ma*）等论。由于心念未得解脱，他受贪嗔之魔所驱，直接反对由宗喀巴大师所确立的宗见安立法——龙树及其弟子圣天（Āryadeva）的正见，他作了很多观点鲜明的驳斥作品。他声称自己完全接受了理聚诸论（Rigs tshogs）[3] 和月称的著述，他解释说非有非无见（yod min med min gyi lta ba）是月称之见。[4] 但他晚年所著的《辨二派论》（*Lugs gnyis rnam 'byed*）称无著、世亲兄弟是大中

〔1〕 参阅*PSJZ*第 271页，该处指出，贾察·达玛仁钦（rGyal tshab Dar ma rin chen，1364—1432）在成为宗喀巴的弟子之前曾在萨迦、桑普（gsang phu）、泽塘（rtse thang）等地学习，期间在与绒顿（Rong ston）和雅丹班钦（g.Yag sde pan chen）的辩论中败北。

〔2〕 释迦确丹（1428—1507），是绒顿·释迦坚赞（Rong ston Shākya rgyal mtshan，1367—1449）的弟子，有人指出他尊奉中观自续派（Mādhyamika-Svātantrika）。

据说释迦确丹最初尊奉中观，后来又尊唯识（Vijñanavāda），最后尊觉囊见。（*ThG* 85b3-4；参阅*PSJZ*第257页）说他的宗见与觉囊诸人相似，破坏了如来法身之因。（见下文及上文对应10a叶的译文）由于他最终反对将空看做无遮（不能与本无ye nas med pa相混淆）的应成派，故被如是评说。

〔3〕 它们是龙树的《中观论颂》、《回诤论》（*Vigrahavyāvartanī*）、《宝鬘论》（*Ratnamālā*）、《六十正理论》（*Yuktiṣaṣtikakā*）、《七十空性论》（*Śūnyatāsaptati*）及《精研论》（*Vaidalyasūtra*）。布顿在其教法史中（19b叶）所列稍有不同，亦参见欧柏密勒《布顿佛教史》（*Bu ston's History of Buddhism*）注 506。

〔4〕 中观派的这种共通见经常见于萨迦、宁玛、噶玛及竹巴（'Brug pa）诸派。巴察（sPa tshab）译师的继承者向·塔萨巴（Zhang Thag sag pa）也接受此见，后者将中观引入了藏地（参见*DNG* cha 8a-b）。

观[1]论者，而月称和其他人是[90]中观无自性（niḥsvabhāvatā）论的支持者，例如他坚决主张这种空性不是在观想中实修的，因为它是断空和无遮。[2][11b]因此他造了很多骇人听闻的论。

由于终其一生都在研究这些宗见，临终之时他开始意识到此见为破坏了如来法身之因的低劣之见；这是释迦确丹的一项标志性功德。当他变换了他的生存地（zhing），[3]他受到了由他早年毁谤正法所造成的等流果（niṣyandaphala）之报。在其下一世中，他将遭受《四百论》（*Catuḥśataka* 12. 10）此颂所说的种种烦恼：彼为愚痴心裹挟之人，将自设转生之障碍，尚不得善趣，遑论得解脱。

> 于彼宗义唯一明月中
> 半分引来善说之白光
> 邪见黑暗笼罩其阴面
> 觉囊传规兼具此二者[4]

---

〔1〕　大中观，藏文作dBu ma pa chen po。包括觉囊派僧人和噶玛·弥觉多杰在内的某些藏地贤德用“大中观”一词表示能持所持无二智见，他们认为该见为究竟实相（gnas lugs mthar thug pa）。这种无二智符合觉囊派对圆成实性或究竟性的界定。弥觉多杰说该大中观见在龙树所著论集和圣天的《四百论》中有所宣说。故此大中观与宣说究竟非有（无实有之空性[bden par med pa tsam gyi stong nyid]和无遮[med dgag]）的单边中观（phyogs gcig pa'i dbu ma）有所不同。弥觉多杰进一步主张般若经和《现观庄严论》要根据虚相派（nirākāravādin）的无著、世亲的无相论（alīkākāra）来解释；他认为无著、世亲、陈那、法称主张类似于假相唯识（sems tsam rnam brdzun pa）的大中观。大他空（gzhan stong chen mo）见也属于大中观。

释迦确丹显然也接受对这些印度宗见的类似划分，因为有人指出他将月称宣说无自性（ngo bo nyid med pa，niḥsvabhāvatā）的大中观看做是一种不契合最高真智的低级见地。早在弥觉多杰之前，与弥觉多杰同时代的果然巴·索南僧格（Go rams pa bSod nams seng ge，1429—1489）反对萨迦派的如是看法：弥勒的教法以及无著、世亲、陈那及此系其他大师的著作对大中观的阐述，在本质上与龙树和圣天的“真实”见相同。果然巴问道：如果这确为事实，那么我们应当将哪些文本归属为唯识宗？有关这些宗见的背景尚需以大量相关梵、藏文献为基础作进一步研究。

〔2〕　如前所述，释迦确丹认为他空或应成见的空是一种断空，它仅适用于世俗，世俗的一切显现皆非实有。

〔3〕　指轮回转生。——译者注

〔4〕　根据一种常见的观点，就世俗界的某一运动而言，在其发生的同时就预示并引发着一种与之相反的运动，因此，在无明的层面上，一种真理可能会在某种程度上产生一种反真理。这种机理与黑白月（śukla and kṛṣṇa-pakṣa）、成坏劫（vivarta and saṃvartakalpa）等周期交替相似。据宁玛派的说法，这也可以解释真实伏藏与伏藏师之外伪师伪藏的存在。此处说觉囊派的宗见由这种周期运动的两种相位构成。

时轮善说白净之曙光
迎来智者欢喜之千日
觉囊传规邪见无药救
以其黑暗障蔽解脱道
智者时而降下驳斥雹
时而呈献赞颂之花鬘
如我辈者若欲做决断
实难言彼教法之高下
见地常坚永恒如铁线
灌顶密续要门如金丝
觉囊传规合此二为一
宇摩先师于冈底斯山
禅修房中获证此宗见
如是宣说彼宗之源流[12a]
恰似一面天然之明镜
亦如挑除过失之细针
开示一切宗轮之源流与承许方式之《善说水晶镜·觉囊派宗义史》说竟。
（愿吉祥！）

附录

觉囊派的历史：据《俄尔巴教法史》[1]

觉囊衮蚌（Jo nang kun spangs）（图杰尊哲）降生[2]于拉堆绛（La stod Byang）的达夏（Dab Shar）。[3] 他是娘堆江杜（Nyang stod rKyang 'dur）的座主。[4] 其卸任后在山间静地修法，[91]遂以“隐修士”（Kun spangs）闻名。在觉摩那杰（Jo mo nags rgyal）[5]赠与（他）一处静修地（dgon gnas）后，他便建立了觉摩寺（Jo mo）；由于这位尊者（rje）是八思巴法王（Dharmarāja 'Phags pa）和其他诸上师的弟子，所以觉囊也是萨迦的一座属寺（dgon lag）。此后，绛色·监哇耶协、克尊·云丹嘉措（mKhas btsun Yon tan rgya mtsho）等人也降生了。

朵波巴·摄啰监灿降生于阿里朵波的班仓（Ban tshang），[6]曾参拜吉敦（sKyi ston）、克尊云丹嘉措等师。他继任了觉囊的法座，创立了他空见，建造了十万大塔（sKu 'bum chen mo），从而示现了法宝；因此他说他认为山积则海穿。

他的弟子觉囊·乔杰哇也降生于阿里的朵波；他继任了觉囊、昂仁二寺的法座。

---

〔1〕 以下对觉囊派的介绍进一步提供了一些*ThG*中没有提到的有价值的信息，其出自桑杰彭措（Sangs rgyas phun tshogs）的《嘉言宝藏补编》（*Kha skong Legs bshad nor bu'i bang mdsod*），下部，148叶。这是一部对贡乔龙主（dKon mchog lhun grub）所造《正法出现·入嘉言教海之大舟》（*Dam pa'i chos kyi 'byung tshul legs bshad bstan pa'i rgya mtshor 'jug pa'i gru chen*）的补编。有关这部著作，亦见*TPS*第145页。

〔2〕 'byon pa 一词义为“来、至”，在此处及下文显然指一位大师降临其出生地。下文即有朵波巴“降临”阿里班仓（mNga ri Ban tshang）的记载。

〔3〕 该地名在*DNG*中作La stod byang gi dab phyar spang sgang，见tha 9a7。

〔4〕 *DNG*（cha 4b）载娘堆江杜是由加央萨玛（'Jam dbyang gsar ma）建立的。亦参阅 *DNG* cha 8b4 、9b1。

〔5〕 据称，觉摩那杰是后藏上部（gTsang stod）的十二师（bsTan ma bcu gnyis）之一（*KD* ya 6b5）（罗列赫《青史》[*Blue Annals*] II第772页说觉摩那杰是觉囊的地方神。）

〔6〕 刻板中作Ban tshad 还是Ban tshang，不是非常确定。*DNG*中的相关记载参阅前文第77页，注8a（即本书第34页注4——译者注）。

昂仁[1]常与绛地（Byang）的达钦（bdag chen）大元·南喀丹巴（Twa wen chen po Nam mkha' bstan pa）[2]联系在一起，昂仁的拉章（bla brang）和大殿等即由这位大师建造。[149a] 此后，昂仁有了法座传承。遍知朵波巴的弟子衮蚌曲扎巴（Kun span[s] Chos grags pa）[3]是人主（dpon）贡嘎坚赞（Kun dga' rgyal mtshan）的儿子，著名的云尊·扎巴达尔（Yon btsun Grags pa dar）的兄长，他是（后藏）叶如（g.yas ru）绛（Byang）的本钦（dpon chen），属于萨迦大康萨拉章（Sa skya bla brang Khang sar chen mo）的官系（dbon rgyud）。[4]曲扎巴曾参访邦洛（dPang lo）、贝丹僧格（dPal ldan seng ge）、[5]布顿、朵波巴及其他多位贤德。他建了很多经院（chos grwa），包括桑丹（bZang ldan）、噶荣（'Ga' rong）、[6]琼喀瓦（Chung kha ba）等，他做了很多庄严教法的有益事业。

萨桑玛底瓦（Sa bzang Ma ti ba）降生于多邦波（mDog dpang po）[拼写?]，他曾参学朵波巴、衮蚌巴（Kun spangs pa）、邦译师（dPang lo tsa ba）等人。他也是桑丹的上首堪布（Upadhyaya，mkhan po thog ma）。萨桑玛底瓦的学识极高，其所行事广大甚深。[7]他也在噶登萨桑（dGa' ldan sa bzang）的静修地建了经院。萨桑·帕巴迅奴洛追（Sa bzang 'Phags pa gzhon nu blo gros）在此经院代替

---

〔1〕 昂仁是研究时轮等教法的中心，详见前文第81页，注39（即本书第42页注3——译者注）。

〔2〕 有关南喀丹巴（Nam mkha' bstan pa/ brtan pa），详见 *BNTh* 28b3（此处也提到了他的法名"仁钦贝桑布"Rin chen dpal bzang po）、40a6；《宗丹迅奴喜宴》66a。参见前文第81页，注39（即本书第42页注3——译者注）。

〔3〕 隐修士（kun spangs）曲扎贝桑布，见于*DNG* na 57b，tha 11b、15b、19b、41a，pha18a7。（亦见于*BNTh*，22b1和23b3?）。详见*RM*1313。

〔4〕 有关此康萨（和绛仁Byang rin），见*DNG* na 6a-b。《补编》中的这一段落并未清楚交待这些相关人物的情况。可以比较《宗丹迅奴喜宴》66a2 及其下文，*PSJZ*采纳了其中的说法，见*PSJZ*第160页。

根据这些源文献，绛地之主（Byang bdag）或人主扎巴达尔（Grags pa dar）是与薛禅（Se chen）皇帝忽必烈汗同时代之人，其孙是南喀丹巴（Nam mkha' brtan pa，详见上文），南喀之子是仁监（Rin rgyan），仁监之子是曲扎贝桑（Chos grags dpal bzang）——一位有司徒靖国公（Chang gu gong）之称的人（1352—1417；参见*TPS*中的族谱IV）。看起来这位曲扎贝桑司徒并不是该家族的、父亲为贡嘎坚赞的隐修士曲扎贝（Chos grags dpal）。

〔5〕 *DNG* tha 15a-b提到了贝丹僧格（dPal ldan seng ge）。他是布顿的一位老师（*BNTh* 9a7、12a7；参见*DNG* ja 11a、15b），是喜饶僧格（Shes rab seng ge）的一名弟子（*DNG* tha 15b，pha 21a）。

〔6〕 宗喀巴研究过这两个经院（参见*TPS* 426a）。

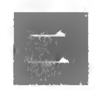
〔7〕 有关萨桑玛底班钦·洛追坚赞，详见前文及*DNG* pha 18a。

了他的法座。[1]金刚持贡嘎桑布（Vajradhara Kun dga' bzang po）与其他众人一起到达占据了这个法座。[2]

说明：本篇英文原文刊于《美国东方学会杂志》(*Journal of the American Oriental Society*), Vol. 83, no.1, pp. 73—91.

〔1〕 *DNG* pha 18a5、18b1两处提到了萨桑·帕巴迅奴洛追（Sa bzang 'Phags pa gzhon nu blo gros）。

〔2〕 俄尔巴·贡嘎桑布（Ngor pa Kun dga' bzang po，1382—1456）在1429年建立了俄尔艾旺寺（Ngor Ewaṁ）（*RM*）。有关他与萨桑（Sa bzang）的关系，亦见*DNG* pha 18a5。



朵波巴 · 摄啰监灿与他空见在藏地的起源*

塞勒斯 · 斯特恩斯（Cyrus Stearns）著，谢皓玥 译

朵波巴 · 摄啰监灿（Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan，1292—1361），杰出的觉囊上师，几乎总与名为他空（gzhan-stong，“emptiness of other”）的哲学观点相系，此观点即真实体性本身并非性空，虚妄分别加于其上才是性空。尽管朵波巴当之无愧是最为著名的倡导者，但关于具有争议的他空理论的实际起源仍旧存在一些问题。据传统藏文记述，该理论是在长期禅定后浮现于朵波巴心识之中的，尽管未过几年，在他开始建造觉囊十万大佛塔（*stūpa*）之后，就通过著书建立起他空见来展现其洞见。对他教导的接受明显参差不齐，这部分是因为他采用不同寻常的术语和在文书词汇中使用新颖而陌生的方式。但他提出的论题并非完全新颖。尽管那些论题由早期藏地上师论及时程度较浅，但依旧在一系列显密经典中有清晰呈现。在此文中，我将要展现对这些话题初步研究的成果。

* 我要向卓越的金刚阿阇梨卓杰赤钦仁波切（Bco-brgyad Khri-chen Rinpoche）表达我的感激之情，他是西藏那烂陀寺（Nalandra）的前任寺主，现居住在尼泊尔的博大哈和蓝毗尼，因为他我才得以有特许学习觉囊传承中的六支瑜伽（*ṣaḍaṅgayoga*）。我也十分感谢顶果钦哲仁波切（Dil-mgo Mkhyen-brtse Rinpoche，1910—1991），他非常鼓励我研究朵波巴的思想。我也要感谢华盛顿大学的范德康教授，他允许我使用参考文献中所列的天幢（Lha'i rgyal-mtshan）、监哇耶协（Rgyal-ba ye-shes）、乔列南杰（Phyogs-las rnam-rgyal）和聂温（Nya-dbon）手稿的复印本。玛里琳 · 肯奈尔（Marilyn Kennell）女士在编辑上的建议也十分有益。

在喀觉德丹隐居处的顿悟

尽管朵波巴也从众多不同老师处接受过藏地大小派系的密教传承，但其早期教育主要属于萨迦传承。[1]他初次从萨迦前往觉囊是在其29岁之时。[2]他的弟子和传记作者天幢（Lha'i rgyal-mtshan）引用朵波巴的话称，直到那次访学之前，无论多少学者聚集论战，他变得越来越自信而不再谦卑。但当他到达觉囊时，他却变得十分谦卑，见到那里的男男女女通过禅定获得对实相（*gnas-lugs*）的洞见时，心生敬畏不能自持。[3]这个经历明显充当了催化剂，因为1322年，当朵波巴30岁时，便从萨迦前往觉囊与上师云丹嘉措（Yon-tan rgya-mtsho，1260—1327）[4]会面，并请求《时轮密续》（*Kālacakra-tantra*）的完整传承和圆满次第修习六支瑜伽（*ṣaḍaṅgayoga*）的许多传轨。[5]

朵波巴的弟子与传记作者衮蚌·曲扎贝桑（Kun-spangs Chos-grags Dpal bzang，1283－1363）记载，在朵波巴到达觉囊的前一夜，上师云丹嘉措梦到了香巴拉国王白莲王（Kalkī Puṇḍarīka）于觉囊举起佛法（*buddhadharma*）之尊胜幢。这一吉祥梦境使得云丹嘉措传授朵波巴完整的时轮（*Kālacakra*）启蒙、白莲王的《时轮经无垢光广释》（*Vimalaprabhā*）之传承即《时轮密续》的广释以及六支瑜伽的甚

〔1〕 对朵波巴生平的简要总结可见凯普斯坦（Kapstein，1992），pp.7—21、罗列赫（Roerich，1976），pp.775—777与鲁埃格（Ruegg，1963），pp. 80—81.除了用于此文的天幢与衮蚌巴所作的两篇朵波巴大传（*rnam-thar*）外，夏鲁译师曲琼桑布（Zhwa-lu lo-tsa-bā Chos-skyong bzang-po，1441—1528）所作的传记亦被熟知。参见贡却丹巴饶杰（Dkon-mchog bstan-pa rab-rgyas），*Yul*，p. 11.天幢所作小传，见天幢，*Kun.* 当代觉囊学者阿旺·洛追扎巴（Ngag-dbang blo-gros Grags-pa）著过朵波巴大传。参见编者对阿旺·洛追扎巴的序言，*Dpal*，p. 2.

〔2〕 多罗那他，*Dpal*，f. 13b.

〔3〕 天幢，*Chos*，f. 9a: *mkhas pa mang po ji tsam 'tshogs kyis yang nga zhums nas mi 'gro'i stengs su spobs pa je bzang je bzang la 'gro ba gcig yod pa yin pa la / jo nang du phyin dus sgom chen pho mo re re'i sgom gyi gnas lugs rtogs tsa na nga yang shin tu zhum par gyur cing / khong tso la dad pa dang dag snang dbang med du skye ba byung/*

参见阿旺·洛追扎巴，*Dpal*，pp. 36—36，介绍噶绒瓦·天幢（Gha-rung-ba Lha'i rgyal mtshan）生平梗概，其他有关材料写作'Ga'-rong-ba.参见多罗那他，*Rgyal*，p. 89，他于1588年得到了'Ga'-rong-ba所写传记的文本。亦可参见贡却丹巴饶杰，*Yul*，p. 11

〔4〕 现在可得云丹嘉措传记，参见朵波巴，*Bla.*

〔5〕 天幢，*Chos*、f. 9a.与衮蚌（Kun-spangs），*Chos*，p.304.

深导引（*zab-khrid*）。之后他便提供喀觉德丹（Mkha'-spyod bde-ldan）的隐居处给朵波巴使用，朵波巴立刻进入禅定闭关。这段时间里，朵波巴也接受了《三部心释》（*Sems 'grel skor gsum*）与一系列不同的六支瑜伽传承的教导。[1]完成闭关之后，朵波巴进行了两年的游学，既接受教导也给予教导。一返回觉囊，他又在喀觉德丹开始了另一严格闭关，进行六支瑜伽禅定一年。[2]在深刻禅定期间，他经历到了六支瑜伽前四支的证悟。衮蚌巴描述了此次闭关的成果：[3]

> 在收摄（*pratyāhāra*）与禅定（*dhyāna*）的基础上，他看到了不可计数的佛与净土。在收摄与禅定的基础上，因为猛厉火，一种独特的体验诞生。

在此期间，他空首次出现在朵波巴心识之中。然而，根据尊者多罗那他（Rje-btsun Tāranātha, 1575—1634）对喀觉德丹隐居处的描述，朵波巴在该地停留了两到三年，只证悟了六支瑜伽的前三支。[4]因为此禅定修行需要完全的黑暗以让感官能力独立于其他事物，所以他无疑会使用那里的黑屋（*mun-khang*）。[5]在别处，多罗那他形容了那里的环境，如下：[6]

---

〔1〕　衮蚌、出处同上，p.305—306. 衮蚌·曲扎贝桑生平简介，参见阿旺·洛追扎巴，*Dpal*、pp.32—33.被称作《三部心释》的三部曲为：(1)《时轮经无垢光广释》(*Vimalaprabhā*, Peking #2064)，为白莲王所著《时轮密续》所作之广释；(2)《喜金刚释论》(*Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*, Peking #2310)，为金刚藏菩萨（Bodhisattva Vajragarbha）所著《喜金刚密续》(*Hevajra-tantra*）所作注释；(3)《现诵十万所出小怛特罗摄义注释》(*Lakṣābhidhānād-uddhṛta-laghutantra-piṇḍārthavivaraṇa*, Peking #2117)，为金刚手菩萨（Bodhisattva Vajrapāṇi）所著《吉祥胜乐轮密续》(*Cakrasaṃvara-tantra*）所作注释。《时轮经无垢光广释》的第一部分已由纽曼（Newman，1987）翻译并研究。

〔2〕　衮蚌，出处同上，p.308.

〔3〕　出处同上，p.308: *sor bsam gnyis la brten nas sangs rgyas kyi sku dang zhing khams dpag du med pa gzigs so/ srog rtsol dang 'dzin [309]pa la brten nas bde drod 'bar bas nyams rtogs khyad par can 'khrungs so.*

〔4〕　多罗那他，*'Khyog*, f. 2a: *chos rje kun mkhyen chen pos kyang lo gnyis ngo gsum bzhugs / sor sdud bsam gtan srog rtsol gsum mthar phyin pa'i tshul ston sa yang 'di lags/.* 我要感谢"尼泊尔—德国手写本保护计划"的弗朗兹·卡尔·艾哈德（Franz-Karl Ehrhard）博士提供该文本的复印本。

〔5〕　出处同上，f. 2a.

〔6〕　多罗那他，*Dpal*, f. 13b: *sbyor drug la nyams 'khrid mdzad / dmigs pa zhu ba'i skabs ma gtogs su dang yang mi 'phrad par mkha' spyod bde ldan du bzhugs / sor bsdud bsam gtan gyi nyams rtogs mthar phyin pas / bla ma'i gsung nas mgyogs khrid bya gsung pa la / gol le skyong bar zhu zhus te sgom par mdzad pas / srog rtsol mthar phyin pa'i rtags rgyud nas bshad pa bzhin mnga' /.*

（朵波巴）按照关于六支瑜伽的教诲实修。除了请求特定教法外，他始终留在喀觉德丹不见任何人。自从证悟了收摄与禅定后，上师（云丹嘉措）说道，“我要快速讲授。”但（朵波巴）请求仔细指导。具有了如（时轮）《密续》所释的通达命脉行风（*prāṇāyāma*）的征象。

之后在同一文本多罗那他进行了如下意义重大的陈述：[1]

尽管他空的非凡见修在其停留喀觉德丹期间诞生于心识中，但他几年中并未对任何人提及。

显而易见，此次闭关发生于1325年之前，是朵波巴精神层面发展的关键事件。但他在其后的至少五年内并未为向他人提及他空见，直至于1325年登上觉囊讲授法座，并于1330年建造十万大佛塔。[2]

须弥山的升起

觉囊的十万大佛塔于1330—1333年建造。[3]朵波巴曾为绰普大译师钦波巴（Khro-phu Lo-tsā-ba Byams-pa dpal，1172—1236）于绰普所建佛塔鼓舞，在他游学

〔1〕 出处同上，f. 14a: *gzhan stong gi lta sgom khyad par can ni / mkha' spyod bde ldan du bzugs pa'i tshe thugs la 'khrugs pa yin kyang / lo shas shig gzhan la ma gsungs /.*

〔2〕 出处同上，f. 14a.

〔3〕 这一宏伟建筑的建造，有许多熟知的名字，例如Dpal-yon-can、Skum-'bum chen-po、Dpal-sgo-mangs等，在衮蚌，*Chos*，pp. 313–328与天幢，*Chos*，ff. 12a-20a.中有详述。朵波巴自己为佛塔写了两部短颂。参见朵波巴，*Mchod rten Dpal*与 *Mchod rten bzhengs*. 天幢，*Chos*，f. 23a，提及朵波巴曾为十万佛塔写了五部文本，最重要的是*Chos sgo mang du 'byed pa'i thabs mchog*，现已失传。参见朵波巴，*Chos*.

图齐曾拜访过觉囊佛塔并描述了其内部艺术作品（图齐，1980，pp. 190—196）。尽管说明文字被错误地写成了Rgyang的佛塔，但照片可在图齐（1973），pls. 78，79中找到。遗迹的更多最近照片，可参见维塔利（Vitali，1990），p. 128，pl. 82.有正确说明文字的、来自图齐的旧照片在p.129。另一张似乎是重建后佛塔的照片在期刊《雪域文化》（*Gangs-ljongs rig gnas*）（1991—4）的内页。

至绰普时，曾发愿建造一座更宏伟的佛塔。[1]朵波巴最初在觉囊建造纪念塔的目的是报答老师云丹嘉措的仁慈。据亲历者衮蚌巴说，在1330年冬天前，长中心柱被安放在佛塔内，朵波巴举办盛大法会讲授《三部心释》。在这次盛会中，朵波巴十分欢喜地首次对世俗谛自空——自性之空与胜义谛他空——虚妄之空作出明确区别。[2]不过多罗那他似乎说，在为佛塔奠基并登上桑丹寺（Bzang-ldan）[3]讲授法座之后，朵波巴首次向大约十名听者讲授他空理论，这出自对“如来藏十经”（*Ten Garbha Sūtra*）深度分析的文本中。[4]无论是哪种情况，清楚的是在建造佛塔期间，朵波巴自身与其证悟相联系，首次公开教导他空及相关话题。

觉囊佛塔的建造谨慎地根据《时轮经无垢光广释》的描述，所以当其竣工时，具备了一切与佛陀首次讲授《时轮密续》之地吉祥星宿佛塔即时轮金刚坛场（Dpal-ldan rgyu-skar gyi mchod-ldan）相同的标准。[5]朵波巴宣称，“之前在藏地不为人所知的胜义他空”[6]证悟之起源是因为上师与三宝的慈悲，而受其保佑是由于对其及其化身的虔诚，以及作了佛法利益众生之事。[7]天幢更加确切地提出，朵波巴对胜义谛本性正确的证悟是因为“难以置信的不可思议的三谛化身的构建，如上师、佛、菩萨与大佛塔（*sku-'bum chen-po*）”。[8]朵波巴在一系列短颂中谈及其发现时，明确详述了他空证悟、《时轮密续》教导与觉囊大佛塔的关系：[9]

---

〔1〕　天幢，*Chos*，f.8b.

〔2〕　衮蚌，p.323: *chos rje'i thugs dgyes nas / kun rdzob rang dang don dam gzhan stong gi phye gsal chen mo dang.../*

〔3〕　Bzang-ldan chos-sde，临近绛昂仁（Byang Ngam-ring），朵波巴的弟子与传记作者昂仁贵族之一的衮蚌·曲扎贝桑创建。参见忙堆（Mang-thos），*Bstan*，180与贝丹确吉桑布（Dpal-ldan chos-kyi bzang-po），*Sde*，171.多罗那里他在1603年左右在那广泛教学。多罗那他，*Rgyal*，pp. 271—275.

〔4〕　多罗那他，*Dpal*，f. 14a.

〔5〕　天幢，f. 15a-b.

〔6〕　出处同上，f. 21a: *sngar bod du ma grags pa don dam gzhan stong dang... /* 这是首个在亘长且数量庞大的论题中朵波巴感知自身是藏地首位证悟并正确阐明的。

〔7〕　出处同上，f. 22a.

〔8〕　出处同上，f. 22a: *bla ma sangs rgyas byang chub sems dpa' dang/ sku 'bum chen po la sogs pa rten gsum ngo mtshar can dpag tu med pa bzhengs pa'i byin brlabs kyis.../*

〔9〕　出处同上，f. 22a: *kye ma bdag gi skal ba rab dman yang / 'di 'dra snyed pas skal ba bzang snyam byed / le lo can gyi blun pos 'di rnyed pa / rigs ldan rgyal pos byin gyis brlabs yin nam / lus kyis ka lā pa ru ma sleb kyang / dad pa'i sems la rigs ldan zhugs sam ci / shes rab gsum la blo 'gros sbyangs min yang / lhun po bzhengs pas rgya mtsho rdol ba snyam / 'phags rnams kyis kyang rtogs par dka' ba'i gnas / gang gis drin gyis ji bzhin rtogs mdzad pa / bla ma sangs rgyas rigs ldan thams cad dang / de yi mchod rten che la phyag 'tshal 'dud //.*

哎呀，在分享好运上我可能是次等，但我认为如此的发现是好运。

懒散愚人的发现是因为救度王（Kalkī）的保佑吗？

尽管我的肉身并未到达卡拉帕（Kalāpa），但救度王进入了我忠诚的心识中，或是其他？

尽管我并未训练在三谛知识上的领悟力，但我认为须弥山的升起引起了大海奔涌四方。[1]

为其慈悲，我对上师、佛、救度王及其佛塔鞠躬以示崇敬，崇高之人都难以证悟的要点竟被证悟。

须弥山的升起是朵波巴建造大佛塔的参考，并且来自在努力期间唤醒的福祉与能量的流向四方的大海指代其最著名的著作《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）。[2]尽管自身并未注明时间，但我们已经知道《山法了义海论》在佛塔于1333年10月20日献祭前已经很好地完成。[3]在由其弟子聂温·贡嘎贝（Nya-dbon Kun-dga' dpal，1285—1379）于1333年5月或6月30日完成的朵波巴的《总释教门祷祝》（*Bstan pa spyi 'grel*）的注释中提及了该文本。[4]因此，对朵波巴来说，雄伟纪念塔的外部建造是对其写成一系列最为重要的文字著作这一同步的内部进展的反映。

他空的最初接受

在朵波巴宣说他空见后，紧接着写了一系列小部头著作加以阐释，但据多罗

〔1〕 三谛知识起源于闻（*thos-pa*）、思（*bsam-pa*）与修（*sgom-pa*）。这一对句亦被罗列赫（1976），p.776引用，天幢的著作是可获的最早材料。

〔2〕 《山法了义海论》中所见朵波巴观点的有益概述，可见布罗伊多（Broido，1989）。《山法了义海论》的几个例子已经出版。特别是参见版本朵波巴，*Ri*，其中有许多有益引用。

〔3〕 天幢，*Chos*，17a，给出了献祭的日期*dpal ldong gyi lo smin drug gi zla ba'i dkar phyogs kyi tshes cu*，相当于1333年10月20日星期五，此日期以及之后日期根据舒尔（D. Schuh），*Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung*，Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland，Supplement Band 16，Wiesbaden，弗朗兹·斯坦纳（Franz Steiner，1973）计算而来。

〔4〕 聂温，*Bstan*，34a，作品日期在53a中给出：*chu mo bya'i lo dbyar zla 'bring po'i tshes bco lnga*。

那他所说，这些著作在初次流传时，由于介绍了不同寻常的说法（*chos-skad*），因而对大部分学者来说是难以领悟的（*blor-ma-shong*）。[1]当面对无法轻易融入任何熟悉范畴的著作时，学者们无疑经历了一定程度的阐释上的打击。[2]然而，在其他文本中，多罗那他告诉我们，当朵波巴宣说他空教义时，所有幸运且无畏的人都因此而欢喜。并未过多久，萨迦、格鲁、噶当、夏鲁、珀东派的信徒以及一部分宁玛派的信徒一聆听他空宗轮（*grub-mtha'*），便经历了心灵破裂（*snying-gas*）与思想混乱（*klad-pa 'gems-pa*）。[3]

现在介绍此事件三百年后的一些情况，萨迦派上师蒋贡阿弥夏（'Jam-mgon A-myes-zhabs, 1597—1659）宣称，当朵波巴开始教导与萨迦祖师的教导相矛盾的史无前例的他空宗轮时，引起了认为遭到背叛的部分萨迦学者的愤慨，从而引发了大部分的消极反应。在此背景下，我们应谨记觉囊是被认作为萨迦派的附属寺庙的。朵波巴曾一度以萨迦僧人的身份被教育，一直到其生涯结束为止，此观点都接受此传承的古老教导。[4]阿弥夏所持的所有萨迦学者都完全反对朵波巴理论的观点，这毫无疑问是夸大之词，因为我们知道15世纪萨迦领袖，其祖师喇嘛丹巴索南坚赞（Bla-ma dam-pa Bsod-nams rgyal-mtshan, 1312—1375）曾请求朵波巴完成其最后的主要著作《第四结集》（*Bka' bsdu bzhi pa*）与其自释。[5]17世纪觉囊派传承的领袖多罗那他谈论道，所有来到觉囊同朵波巴讨论争议的人均生起对其理论和信仰的信心。其他寄来书写好的异议和驳斥的人，据说一收到理由充分的回复便心生理解。[6]

对此，一个十分清晰的例子与帕热瓦·坚赞贝桑（'Ba'-ra-ba Rgyal-mtshan dpal-

---

〔1〕 多罗那他, *Dpal*, f. 14a。

〔2〕 我从南森·卡茨（Nathan Katz, 1983）, p. 110处借用了恰当词汇“阐释上的打击”。

〔3〕 多罗那他, *Zab*, p. 793—794。

〔4〕 蒋贡阿弥夏, *Dpal*, vol. 2, p. 285:...*kun mkhyen dol bu yis / sngon med gzhan stong lta ba'i srol btod pas / 'di la mkhas mchog rnams kyis mgrin gcig tu / khyed[286] nyid sa skya'i grub mtha'i rjes 'jug tu / khas lan bzhin du rje btsun gong ma yi / gsung dang 'gal ba'i lta ba 'di' dod pa / 'thad pa min zhes rtsod ngag mang du bsgrags /.*

阿弥夏紧接着宣说，作为访问萨迦的结果，朵波巴对他空见感到忏悔，在访学期间，他用嘴唇触碰了萨迦班智达的长袍，之后便在余生中重新维护自空宗轮，可将其视作不过是萨迦领袖方面的一厢情愿而已。相似的争辩宣称释迦确丹（Paṇ-chen Shākya mchog-ldan, 1428—1507）在其圆寂时对他空见感到忏悔，并由于曾经所持邪恶观点而在其后的转世中承受巨大痛苦，参见鲁埃格（Ruegg, 1963）, p. 90。

〔5〕 例如参见，朵波巴, *Bka'*, p. 417，对该文本及其自释的翻译与研究正由本文作者进行。

〔6〕 多罗那他, *Dpal*, f. 13a。

bzang，1310—1391）有关，他曾与朵波巴和布顿仁钦珠（Bu-ston Rin-chen 'grub，1290—1364）一同学习。帕热瓦对涉及朵波巴在阿赖耶智（*kun-gzhi ye-shes*）与阿赖耶识（*kun-gzhi rnam-shes*）分别上的一些观点怀有疑问，便向朵波巴及其部分主要弟子寄去写好的问题。他收到了来自弟子的回答，但疑问并未解决。之后他收到了来自朵波巴自己的回复，虽然更令人满意但却比大弟子所说的更难以理解。最终，他得以在萨迦却藏（Chu-bzang）同朵波巴见面，并讨论问题要点。朵波巴亲自的回答与其书写回答一致，帕热瓦证悟了其教导的真正意义。[1]以此方式，在通过与多位不同学者的讨论建立观点后，朵波巴写成了其主要著作，如《山法了义海论》。[2]

朵波巴他空见发展的影响因素

从朵波巴自身陈述可清晰看到，他富有争议的理论的最重要的文本材料是《三部心释》（*Sems 'grel skor gsum*），这是对《时轮密续》、《喜金刚密续》（*Hevajra-tantra*）、《吉祥胜乐轮密续》（*Cakrasaṃvara-tantra*）的权威注疏。例如，在寄给羌地统治者的文本中，他称赞这三个文本是自己改变对自空信仰的关键文本因素。[3]其中，白莲王的《时轮经无垢光广释》对他有重大意义。他曾谈论道，“自从我在

---

〔1〕 帕热瓦，*Skyes*，pp. 637-639.特别是参见p. 639，此处他引用了朵波巴寄予他的书信，题为*Rnam dag lung gi gter mdzod: 'di skad ces byung ste kun gzhi la dbye na / ye shes yin pa'i kun gzhi dang / rnam shes yin pa'i kun gzhi gnyis lung rigs rnam dag gi legs par grub kyang / de gnyis rang bzhin tha dad du de ni mi 'dod cing / gzhan 'dod pa 'dug na' ang / 'di skad byung ste / lung rig rnam dag gi dgag pa byed do gsungs pas / slob mas chos rje'i dgongs pa mtha' ma longs pa'i bab chol smras par zad //.* 朵波巴在此信中的陈述直接反驳了帕热瓦于638页引用的其弟子的观点。因此，从帕热瓦最后的评论来看，似乎有某些事实存在，所谓的大弟子并未真正理解朵波巴思想的深度。首席弟子并未真正精通朵波巴想法的相同观点也由其后的绛凌班钦索南南杰（Byams-gling Paṇ-chen Bsod-nams rnam-rgyal，1400—1475）所持，特别是讨论到涉及《时轮密续》的上师的著作时。贡嘎卓却（Kun-dga' grol-mchog）引用绛凌班钦，*Rigs*，f. 22b: *kun mkhyen chen po nyid kyi mkhyen rab zab cing gting dpag dka' pa'i cha rnams slob ma'i gtso bor grags pa kun gyis kyang / ji bzhin du ma rtogs pa 'dra /*、图齐（1980），p. 164，错误地将此书归于多罗那他。

〔2〕 多罗那他，出处同上，f. 14a.

〔3〕 朵波巴，*Dpon*，p. 487、

《时轮密续》的伟大注疏中发现了所有深远且权威含义的本质观点，便一直深感大恩”[1]。

谨记朵波巴是《时轮密续》修习的完满阶段即六支瑜伽圆满修习者是十分重要的，虽然他以文本中的教义讨论为基础，尤其是与轮回相关的《时轮密续》，但其禅定中的体验对理论形成是至关重要的。诚然，正如乔治·田边（George Tanabe）最近在其对日本上师Myōe的研究中所说："佛教徒长期以来一直坚持首要体验——体验是首要的——是禅定与修行中的体验。"[2] 朵波巴明显感到自己体验到了对在香巴拉已广为知晓但在藏地却未被理解的佛陀启示的权威含义的特殊洞察。如以上所引，尽管他一度承认他的肉身并未到达香巴拉救度王的卡拉帕，但却在心识中已经体验了他们的保佑。不过，在1335年的一个早晨，尽管他如往常一样在紧闭着的门后的房间禅定，却告知随从他已于前晚去了香巴拉。当他觉察到有人质疑时，便向其展现了香巴拉王廷卡拉帕中马拉雅林苑的一片新鲜树叶。之后他对香巴拉的布局、与世界其余地方的关系和《时轮密续》的内部讲授进行大量讲解。[3] 在直接见到香巴拉后，他为其创作了韵文赞颂，在其中一个赞颂中，他宣布发现了香巴拉与冈仁波齐（kailash）存在的准确方式，这在之前是不为印藏学者所知的。[4]

当给予学生私人的禅定建议时，朵波巴最经常提及他发现的专门知识。他强调尽管在香巴拉许多人通晓由禅定六支瑜伽而来的体验，但在藏地除他之外却无人通晓，并强调他自身的觉察完全归功于救度王的慈悲。[5] 朵波巴在六支瑜伽

---

〔1〕 天幢，Chos，f.20b: *chos rje'i zhal nas / nges don zab mo'i gnad thams cad dus kyi 'khor lo'i rgyud 'grel chen po nas rnyed pas khong shin tu bka' drin che /.*

〔2〕 田边（TANABE 1992），p. 1。

〔3〕 衮蚌，*Chos*，p. 348。

〔4〕 朵波巴，*Zhing*，p.860: *rgya bod mkhas pas sngon chad ma rnyed pa'i / sham bha la dang dpal ldan ke la sha'i / gnas tshul ci bzhin bdag gi skal bas rnyed /.*

衮蚌，*Chos*. pp. 333—337记录了朵波巴直接感知净土后所作的香巴拉赞颂。

〔5〕 朵波巴，*Shes*，p.628: *tshul 'di deng sang mkhas par grags rnams dang / bsgom bzang rtogs pa mtho bar 'dod rnams dang / grub thob chen po rlom pa phal cher gyis / ma tshor ba de rigs ldan drin gyis rnyed /.*

朵波巴，*Nye gnas dad*，p. 634: *lar drang por smras na gzhan mi dga' / gzhan gang zer byas na slob ma bslu / [635] dus da lta'i slob dpon bya bar dka' / de yin yang khyed la drang por smra / byang sham bha la na rigs ldan bzhugs / ka la pa chos kyi pho brang na / nyams 'di' 'dra mkhyen pa mang du bzhugs / bod kha ba can gyi rgyal khams na / nyams 'di' 'dra shes pa kho bo tsam /.*

禅定中的体验与其和香巴拉、救度王及其特殊慈悲之间具有远见卓识的联系，这二者的结合理所当然提供了理论的首要启发。但仍旧有大量证据表明，在其教导中，许多取得成果的阐释主题已经在佛教传承中存在了数个世纪。

通常他空传轨最早可追溯到藏地上师赞喀波切（Btsan kha-bo-che，1021年生），其与《宝性论》（*Uttaratantra*）传承关系最为密切。[1]觉囊贡嘎卓却（1507—1566）在题为《他空见导引》（*Gzhan stong gi lta khrid*）的书中记录了赞喀波切的一些教导，所陈述的为赞喀波切自身指导手册的略写《赞喀波切见地导引摄要》（*btsan kha-bo-che'i lta-khrid las btus*）。[2]此短文提供了对藏地他空传承早期材料的迷人一窥。在此，有许多可在朵波巴晚期著作中得到确认的明确主题，但却没有朵波巴的特有术语，例如他空。在一个相关文本中，贡嘎卓却记录了《莲花钩》（*Padma lcags kyu*）的摘选，该书是赞喀波切自己的古老手写笔记（*zin-tho*），当强调《辨法法性论》（*Dharmadharmatāvibhaṅga*）与《宝性论》对明确的性所作出的区别的重要性时，书中引用了其克什米尔上师萨加纳（Sañjana）的话。贡嘎卓却将其视作之后由朵波巴明确阐述的性之区别的先例中一个十分重要的例子。他陈述道，萨加纳认为只有在作出法与法性清晰区别的第三次转法轮，才体现了佛陀讲授的明确含义。他认为，这足以反驳那些藏地评论家宣称他空传承在朵波巴之前在印藏均无人知晓的批评。贡嘎卓却进一步评论道，即使是伟大的布顿亦评论朵波巴提高了达那巴仁钦耶协（Rta-nag-pa Rin-chen ye-shes）所持的早期西藏宗轮，并引导读者找寻布顿对问题的回复（*dris-lan*）。[3]这是一个非常有趣的评

（续上页）

朵波巴，*Nye gnas dad*, p. 638: *sham bha la chos kyi pho brang na / nyams 'di 'dra mkhyen pa mang du bzhugs / yul gangs can khrod na kho bo tsam / de kha po ma lags drang gtam yin / pha chos rje'i snying gtam sems la babs /.*

衮蚌，*Chos*, p. 385: *lta ngan med pa'i dpal ldan sham bha lar / sems nyid mkhyen pa'i skye bo mang du bzhugs / yul gangs can khrod na kho bo tsam / bu khyod yang dag chos la 'jug par 'tshal /.*

〔1〕 罗列赫（1976），pp. 347—348。

〔2〕 贡嘎卓却，*Zab*, pp. 412—413。

〔3〕 贡嘎卓却，*Zab*, pp.325—326: *gzhan stong lta khrid yang btsan kha bo che'i gsung las / kha che paṇḍi ta sadzdza na'i gsung gis rgyal bas 'khor lo dang po bden bzhi / bar pa mtshan nyid med pa / mthar legs par rnam par phye ba'i chos kyi 'khor lo bzlas pa lan gsum bskor ba las snga ma gnyis dngos btags ma phye ba / phyi ma don dam par nges pa'i tshe / dbus dang mtha' phye / chos dang chos nyid phye [326] nas gsungs zhing / chos nyid rnam 'byed dang rgyud bla ma'i dpe'i phi mo tsam g. yar ba la yang dpe 'di gnyis nub na byams pa bde bar gshegs pa'i tshod tsam yin zer bka' gnad chen po byung zer la / padma lcags kyu'i ming bzhag pa'i btsan kha bo che rang gi zin tho rnying pa zhig snang ba 'dis /*

论，但遗憾的是现今保存的布顿的回复中并未提到朵波巴。令书信变得颇为复杂的是，在布顿的著作集中，确实存在对喇嘛仁钦耶协的回复，但没有与贡嘎卓却所指相符合的片段。[1]作为觉囊传承领袖的贡嘎卓却，当然要在朵波巴之后提出这些观点以显示觉囊坚持的宗轮在教义上的先例。

在觉囊派《时轮密续》的传承中，教导的明确观点早在14世纪以前已经被强调。这在11世纪时轮上师宇摩・弥觉多杰（Yu-mo-ba Mi-bskyod-rdo-rje）所著《四部明灯》（*Gsal sgron skor bzhi*）中体现得最为明显。[2]朵波巴得到了宇摩巴教导的传承，在教导中明确地涉及朵波巴之后详述的一些相同主题。事实上，多罗那他认定宇摩巴为“开创他空哲学体系传承”之人。[3]然而值得注意的是，与朵波巴理论相联系的关键术语，如他空、阿赖耶智均未出现在宇摩巴庞大的著作中，同样亦未使用明显是朵波巴从特定大乘经典（*mahāyāna sūtra*）或论典（*śāstra*）中借用的术语。[4]

不过，格鲁派上师土官三世洛桑曲吉尼玛（Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, 1737—1802）其后在《宗义书水晶镜》（*Gurb mtha' shel gyi me long*）中说道，宇摩巴是他命名的他空教导的创始者，并且在朵波巴之前教导均是作为密法（*lkog-pa'i chos*）而没有任何文本口传下来。[5]尽管我们知晓朵波巴积极传授宇摩巴的《四部明灯》，但他既没有在自己的著作中提及宇摩巴，也未引用其文本。[6]确实，虽然他完全以文本为基础，试图建立其教义，但饶有趣味的是他几乎从未提及或引用任何早期藏地上师。同样值得注意的是，没有任何与其特殊术语，如他空和阿赖耶智相关的术语出现在觉囊派传承中早期上师的长篇传记中，如觉囊派

（续上页）*phyis gzhan stong bya ba'i tha snyad rgya gar du gtan ma grags bod du yang kun mkhyen dol bu phyi na byung zhes sgrog pa la bya gtong du mtshon zhing / thams cad mkhyen pa bu ston gyi dris lan zhig na' ang / sngon rta nag pa rin chen ye shes pa'i grub mtha' zhig yod pa phyis dol bu pas rtsal 'don du skyong bar snang gsungs pa la yang zhib dpyod mdzad 'tshal /.*

〔1〕 布顿, *Thams*, pp. 185—216。

〔2〕 参见宇摩巴・弥觉多杰, *Gsal*。

〔3〕 多罗那他, *Dpal*, f. 8b: sngags kyi gzhan stong grub mtha'i srol ka phye /.

〔4〕 在此有必要标注，土官似乎将术语*rtag*、*brtan*、*ther zug*的使用归功于宇摩巴，但均未在其现存著作中找到。参见土官, *Thu'u*, p, 217与鲁埃格（1963）, p. 83。

〔5〕 鲁埃格（1963）, pp.82—83。

〔6〕 朵波巴的弟子玛底班钦蔣扬洛追（Ma-ti paṇ-chen 'Jam-dbyangs blo-gros, 1294—1376）在其圆寂时所写的赞颂中，提及他传授了大成就者宇摩的《四部明灯》，玛底班钦, *Chos*, 1087/2。

创始人衮蚌·图杰宗哲（Kun-spangs Thugs-rje brtson-'grus，1243－1313）和其继任者监哇耶协（Rgyal-ba ye-shes，1257—1320）。

显而易见，存在有助于朵波巴思想体系形成的各种不同的影响因素。十分重要的是，一些藏文材料提及三世噶玛巴让琼多杰（Rang-byung rdo-rje，1284—1339）是可能的影响人物，甚至是他空的首位信徒。[1]两位上师会面的最早可获记述来自萨迦派上师忙堆·鲁竹嘉措（Mang-thos Klu-sgrub rgya-mtsho，1523—1596?），他谈道：[2]

> 此外，上师（朵波巴）与让琼多杰会面，据说自从（朵波巴）支持自空宗轮以后，噶玛巴曾预言他之后会成为他空的信徒。大体上我认为他空系统由噶玛巴让琼多杰首度支持。他们在觉囊跟随遍知（朵波巴）与他空相称。

根据多罗那他所述，这次会面似乎发生在朵波巴29岁或30岁时，早于其1322年到达觉囊见到云丹嘉措。他是如此描述的：[3]

> 之后（朵波巴）云游到了拉萨、粗朴等地，与曲杰让雄巴多次讨论佛法。尽管让雄巴在经典讲论上不如上师（朵波巴），但他有很好的预知神通，并预言说："你很快就快在见地、修习、说法诸方面比现在更加殊胜。"

多罗那他似乎直接引用了噶玛巴的语言，但却没有将他作为朵波巴他空见

---

〔1〕　在让琼多杰的著作或是任何其他早期藏文材料中，我完全没有找到任何证据可以支持胡卡姆（Hookam，1991），p. 173中认为让琼多杰"受到朵波巴及其他空见很大影响"的论断。在他们会面时，很清楚的是朵波巴受到了噶玛巴的鼓励，而非相反。朵波巴和让琼多杰的传记也未提供任何信息证明胡卡姆判定噶玛巴确实到过觉囊的正确性。此外，她关于让琼多杰实际上是朵波巴《宝性论》注疏作者的假设也是毫无根据的。她似乎并未意识到，在末页中找到的东巴席丹（Rton-pa bzhi-ldan）是朵波巴在其著作中最常使用的笔名。

〔2〕　忙堆·鲁竹嘉措，*Bstan*，p. 179: *des na rje 'di karma rang byung rdo rje dang mjal te rang stong pa'i grub mtha' bzung bas / karma pas phyis gzhan stong par 'gyur bar lung bstan zer / spyir gzhan stong pa'i lugs thog mar karma rang byung rdo rjes bzung bar sems / jo nang du ni kun mkhyen chen po man chad gzhan stong par song ba yin no //.*

〔3〕　多罗那他，*Dpal*，f. 13b: *de nas lha sa dang 'tshur phu sogs su phebs / chos rje rang byung pa dang chos kyi gsung gleng mang du mdzad / rang byung pas rje 'di'i lung rig gi zhal ya ma thegs kyang / mngon shes bzang po mnga' bas / khyed la lta grub dang chos skad da lta'i 'di bas kyang ches bzang ba cig myur du 'ong / ces lung bstan /.*

发展的可能来源加以提及。遗憾的是，在现存的任何一位上师的早期传记中均未记录此次会面。[1]不过，在司徒班钦·却吉迥乃（Si-tu Paṇ-chen Chos-kyi 'byung-gnas，1700—1774）所写的噶玛冈仓（Karma Kaṃ-tshang）传承的晚期历史中有所提及。根据此书的年表，该会面时间可确定在1320—1324年间。[2]

佛法语言上的创新

如上所述，朵波巴哲学事业最具创新性的方面之一就是一种新佛法语言的发展，并利用其表达在大乘和金刚乘（*vajrayāna*）经典中找到的大量主题。例如，如上所引，多罗那他提到当朵波巴首次教导他空时，写了一系列包含特定说法的文本，这对许多学者来说是难以理解的，阅读时经历了阐释上打击的情况。在他的预言中，让琼多杰也提及了朵波巴将很快发展出一种新的、更好的术语。

关于语言，朵波巴做了两件在藏地是史无前例的事情。尽管关于这些还有许多研究要进行，但似乎可能的是，他首次发展的特殊术语涉及挪用来自特定大乘经典和论典的一系列术语；这些术语在其文本原始的上下文中是合适的，但几乎从未在普通的学术著述中使用。之后他创造了，至少是首次广泛运用了数个藏文术语，如他空和阿赖耶智，以表达他想要强调了经文主题。他也抽取了一些已在藏地使用数个世纪的关键术语到自己的词汇表中，如大中观（*dbu-ma chen-po*，*mahāmadhyamaka*）。

在他独特的语言运用中，朵波巴首次从大乘经典和论典中借用意味深长的术语，并融入自己的作品中。几个例子将说明他作品中这一不同寻常的一面。他教导中具有争议性的观点之一是断言用如来藏（*tathāgatagarbha*）、法界（*dharmadhātu*）、法身（*dharmakāya*）等术语指代的胜义谛是一种永恒不变的状

〔1〕 仅有一处提及曲杰让琼多杰在1335年左右于觉囊赠送朵波巴礼物。衮蚌，*Chos*，p. 347。

〔2〕 司徒班钦，*Bsgrub*，p. 208: *kun mkhyen dol po pa chen pos kyang 'di skabs mjal bar 'dug cing khyed kyis da lta'i 'di ma yin pa'i lta ba khyad 'phags zhig rtogs par 'dug gsungs pa / khong de skabs dbu ma rang stong gi grub mthar dgyes kyang / mi ring bar gzhan stong dbu ma chen po'i gnad ji bzhin du mkhyen pa la dgongs par 'dug /.*

态。在特定大乘经典或论典中，这种对主旨的陈述并非不同寻常，但通常这种阐释上的方法是将它们视为不了义（*drang-don*）。[1]朵波巴开始以一种了义的方式，自己自由地使用这些经典中的术语，这无疑是令人震惊的。例如，藏文术语自身（*bdag*，梵文*ātman*）、常法（rtag-pa，梵文nitya）、坚固（brtan-pa，梵文dhruva）与永定（ther-zug，gyung-drung，mi 'jig ma，所有均用来翻译梵语śāśvata），均出现在论典诸如《宝性论》，经典诸如《楞伽经》（*Laṅkāvatara*）、《大乘密严经》（*Gaṇḍavyūha*）、《央掘摩罗经》（*Aṅgulimālīya*）、《胜鬘经》（*Śrīmālā*）与《大般涅槃经》（*Mahāparinirvaṇa*）的藏文翻译中，被用来形容法身、如来（*tathāgata*）和（或）如来藏。[2]这四个不止在朵波巴讨论经典中某片段含义时使用，更贯穿其著作的术语，或可翻译为"自身"（self）、"永恒"（permanent）、"永久"（everlasting）和"不朽"（eternal）。[3]布顿对关于这些用于经典中的术语阐释的觉囊宗轮的驳斥清晰地表明，这是朵波巴同时代人反对强烈的领域之一。[4]

在其早期短文之一但仍被认作其主要著作的《总释教门祷祝》中，已经使用了讨论中的大部分术语。[5]在另一部应受戒上师请求而写的早期重要著作《中观殊胜口诀》（*Dbu ma'i man ngag khyad 'phags*）中，已找到这些术语中的一部分，而之后所发展的更为全面的一系列主题，或可在此窥见萌芽形式。[6]在其所有的后期著作中，能接二连三地找到这些术语。在其最后的重要著作，圆寂之年（1361）

---

〔1〕 特别是参见鲁埃格（1989），pp. 19，25—25等。

〔2〕 监哇耶协，*Kun*，f. 2a，关于如来藏的地位引用了《楞伽经》：*rtag pa dang / brtan pa ther zug ... /*

朵波巴，*Bde*，p. 426，引用了《大乘密严经》：*de bzhin gshegs pa ni rtag pa / brtan pa ther zug mi 'jig pa ste ... /*

第432页他引用了*Rab tu zhi ba rnam par nges pa'i cho 'phrul gyi mdo: bde bzhin bshegs pa ni rtag pa'o / de bzhin bshegs pa ni gyung drung ngo /.*

第433页引用了《央掘摩罗经》：*bde bzhin bshegs pa rtag pa dang yang dag pa nyid du bsngags par bya'o.*

这些术语在《胜鬘经》、《大般涅槃经》、《宝性论》中的出现，参见高崎直道（Takasaki，1966），特别是38—40页与256—257页。亦见鲁埃格（1969），PP. 360—371等。

〔3〕 十分难得的是，噶玛巴让琼多杰亦在一相似语境中至少使用了这些术语中的一个即自身（bdag），*Zab*，1b.

〔4〕 参见鲁埃格（1973），特别是122—140页。

〔5〕 朵波巴，*Bstan*，p. 494.对该文本及其自释的翻译与研究正由本文作者进行。参见罗列赫（1976），在此被列为朵波巴最为重要的著作之一。

〔6〕 例如参见*Dbu*，pp.1172，1174，1177与1178。

写成的《第四结集》中，朵波巴不仅频繁使用其他不同寻常的复合词，诸如永恒身（*g. yung-drung sku*）与无坏身（*ther-zug sku*），还使用以上列举的所有术语。[1]

遗憾的是，朵波巴从未给其著作注明日期，将来或许可以通过对不同著作中术语使用的分析建立一个大致的年代表。比如，《总释教门祷祝》与《中观殊胜口诀》并未含有术语他空与阿赖耶智。这给人以它们是很早期的著作并从经典材料中借用词汇的印象，这些著作中呈现的词汇是他语言运用革新的第一步，之后的著作则遵照他自己佛法用语的创造。

他空是与朵波巴联系最频繁的术语，也经常被认为是其创造者。[2]然而，在朵波巴之前已经有至少几处散落地出现该术语。朵波巴自己引用了一位被他认作杰布日瓦（Rje Po-ri-pa）的上师之语，他作了我们期望从朵波巴处听到的陈述：[3]

> 世俗谛是自空，胜义谛是他空。
>
> 如果二谛关于空性的形式不如此理解，便有污蔑至善佛性的危险。

尽管这理所当然是该术语意义最重大的出现，而其作者可能早于朵波巴，但我依旧未能探明关于这位意料之外的未知杰布日瓦的任何信息。早于朵波巴的另一个例子是在热译师多杰扎（Rwa Lo-tsā-ba Rdo-rje grags，11—12世纪）的传记中，他在赞歌中使用术语他空与术语自空对比[4]。

朵波巴同时代之人，尊者宁玛上师龙钦绕绛巴（Klong-chen Rab-'byams-pa，1308—1363）有一次在瑜伽行派三自性（*trisvabhāva*）理论的讨论中也提及该术语。他对比了自空（*rang-gis stong-pa*）、他空（*gzhan-gyis stong-pa*）、二空（*gnyis-kas stong-pa*）三种范畴，但却没有朵波巴用法中的内在含义。[5]在关于如来藏性质的

---

〔1〕 朵波巴，*Bka'*，pp. 364，375，394等。《第四结集》完成的日期由忙堆·鲁竹嘉措给出，*Bstan*，p. 178。

〔2〕 参考凯普斯坦（1992），pp. 23—24。

〔3〕 朵波巴，*Bden*，pp，814—815：*rje po ri pas / kun rdzob bden pa rang gis stong pa dang / don dam bden pa gzhan gyi stong pa ste / bden gnyis stong(815) tshul de ltar ma shes na / rdzogs sangs rgyas la bskur pa btab nyen gda'o //.*

〔4〕 饶译师耶协僧格（Rwa Ye-shes seng-ge），*Mthu*，p.178：*'di*（即*rig pa ye shes*）*rang stong min te bdag 'dzin yul las 'das / 'di gzhan stong min te shes 'dzin dri ma med /.* 不过，存在一些作为证据的热译师传记中包含的信息被嵌入后期文本中。

〔5〕 龙钦绕绛巴，*Rdzogs*，pp. 220—221。我要感谢弗吉尼亚大学的大卫·吉马诺（David Germano）教授，不仅提供了以下所引的龙钦巴与莲花生的参考文献，也提供了此信息。

讨论期间，词汇他空在归功于莲花生（Padmasambhava）的《空行心髓》（*Mkha' 'gro snying thig*）中亦使用了一次，在13世纪由莲花业缘力尊者（Padma Las-'brel-rtsal）展示。[1]另外，术语的用法与在朵波巴著作中找到的并不相似。

虽然仅在散落的例子里，并且没有朵波巴附加其上的相同含义，但这一证据表明术语他空早在朵波巴之前就在藏地使用。尽管传承本身毫无疑问将其认作是创造该术语之人，但说朵波巴借用了一个在他之前使用十分局限的不知名术语，并且在其哲学表达中给予了首要地位，可能更加准确。

朵波巴思想中的另一中心主题是对比的阿赖耶识——字面上，是作为一切基础的意识和阿赖耶智——字面上，是作为一切基础的灵知，即原始认知。术语阿赖耶智是否出现在任何一位较早藏地作者的著作中尚不清楚。朵波巴把阿赖耶智纳入先前在藏地不为人所知的他认为自己已经证悟并阐释的多种主题的名单中。[2]如上所述，噶玛巴让琼多杰在朵波巴思想的发展中可能起过一定作用。尽管在让琼多杰的大量著作中，并未出现术语他空和阿赖耶智，但后者可能在目前无法获得的著作中使用过。在对让琼多杰《甚深内义》（*Zab mo nang don*）的注疏中，自身是他空支持者的蒋贡康楚罗卓泰耶（'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas, 1813—1899），谈及了让琼多杰在其对《甚深内义》的自释（rang-'grel）中使用对比术语阿赖耶识和阿赖耶智。遗憾的是，康楚并未直接引用让琼多杰的文本。[3]让琼多杰在1322年写作《甚深内义》，[4]明显是与朵波巴会面之后的年份。根据在《青史》中找到的让琼多杰生平概述的年表，他在1326年之前写作自释。[5]这远远早于朵波巴著作开始在藏地的流传。然而，在让琼多杰赞歌汇编中

---

〔1〕 莲花生，*'Bras*, p. 64: *gzhan la ma ltos pas gzhan stong pa /.*

〔2〕 天幢，*Chos*, f.21a.

〔3〕 蒋贡康楚，*Rnal*, f. 17b: *dir' rang 'grel las / 'khor 'das thams cad kyi gzhir gyur pa'i chos nyid de bzhin nyid la kun gzhi'i sgrar gsungs nas de'i nang gses dag pa dang bcas pa la kun gzhi'i ye shes dang sa bon thams cad pa'i cha nas kun gzhi'i rnam shes su gsungs te sems la dag ma dag gnyis su dbye / kun gzhi'i rnam shes las 'khor ba snang ba'i tshul dang kun gzhi'i ye shes las myang 'das snang ba'i tshul sgrub byed theg pa[18a] gong 'og gi khyad par dang bcas pa gsungs so //.*

我感激华盛顿大学的克尔提斯·夏弗（Kurtis Schaeffer）先生为我指出此参考文献。

〔4〕 康楚，出处同上，f. 188b，引用了《甚深内义》一个版本的末页，那里给出了水狗年（chu-pho-khyi, 1322）。《甚深内义》已知的出版版本仅仅给出了写作年份的一个词"狗"（*khyi*）。参见让琼多杰，*Zab*, f. 32b。

〔5〕 罗列赫，(1976), p. 492。

的一个短文中，让琼多杰致力于解释阿赖耶（*kun-gzhi*）的性质，既未使用术语阿赖耶识，也未使用阿赖耶智，并且表达的思想明显与朵波巴和他空见不相容。[1]

在龙钦绕绛巴的著作之一中，找到了短语阿赖耶大圆镜智（*kun-gzhi me-long lta-bu'i ye-shes*）。他运用此术语描述法身，并与作为八识之一的阿赖耶识对比。[2]在此例中，存在与朵波巴思想的相似处，但龙钦巴的惯常立场是仅用意识的不纯状态确认阿赖耶。[3]

结　论

朵波巴·摄啰监灿对教法大范围的传播负责，虽然这些教法自身可能并非完全前所未有，但在朵波巴之前并未公开宣说。他开始采用这样公开的方式大约在1330年，与觉囊大佛塔的建造同时发生。在藏传佛教学者与修行者中间，仍能强烈感受其语言与思想的影响。他的方法中最具辨别性的特点之一就是新词汇的创新使用，包括诸如他空这样的术语和从经典材料中借用的更多术语。有了最近其著作汇编的出版，对其生平与具有惊人影响的思想的大量研究，如今终于成为可能。

---

〔1〕　让琼多杰，*Rang*, pp. 97—98。

〔2〕　龙钦绕绛巴，*Rgyab*, pp. 263—270。

〔3〕　参见吉马诺（1992），pp. 231—261。

参考文献

外文文献

1 迈克尔·布罗伊多（Broido, Michael）（1989），《觉囊的中观阐释：概述》（“The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A Sketch,”），出自《西藏杂志》（*The Tibet Journal*），Vol. XIV, No. 1，pp. 86—90。

2 荷赛·卡维松（Cabezon, José ）（1990），《藏传佛教中之哲学的经典化与宗义修辞学》（“The Canonization of Philosophy and the Rhetoric of Siddhānta in Tibetan Buddhism,”），出自格里菲斯（P. Griffiths）与基南（J. Keenan）编辑，《佛性：向清田实致敬纪念文集》（*Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*），东京（Tokyo），国际佛学书局（Buddhist Books International），pp.7—26。

3 大卫·吉马诺（Germano, David）（1992），《诗意思想，智慧世界与自我奥秘：十四世纪藏地大圆满的密教整合》（*Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self : the Tantric Synthesis of Rdzogs chen in Fourteenth Century Tibet*），麦迪逊（Madison），威斯康辛大学（University of Wisconsin），博士论文。

4 胡卡姆（Hookham, S.K. ）（1991），《佛性》（*The Buddha Within*），奥尔巴尼（Albany），纽约州立大学出版社（State University of New York Press）。

5 马修·凯普斯坦（Kapstein, Matthew）（1992），《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集：引言与目录》（*The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol po pa Shes-rab rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*），德里（Delhi），协竹书局（Shedrup Books）。

6 南森·卡茨（Katz, Nathan）（1983），《西藏阐释学与乘之争论》（“Tibetan hermeneutics and the yāna controversy”），出自施坦凯勒（E. Steinkellner）与陶谢尔（H. Tauscher）编辑，《西藏、佛教与哲学研究文集》（*Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*），维也纳大学，西藏与佛教研究小组（Wien, Arbeitskreis fur Tibetische und buddhistische Studien），Vol. 2, pp. 107—130。

7 约翰·纽曼（Newman, John）（1987），《外时轮：〈时轮密续〉中的金刚乘佛教宇宙论》（*The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology in the* Kālacakra Tantra），麦迪逊，威斯康辛大学，博士论文。

8 乔治·罗列赫（Roerich, George N.）译，（1976），《青史》（*The Blue Annals*），德里：莫提

拉·班纳西达斯出版社（Motilal Banarsidas）。

9 大卫·塞福特·鲁埃格（Ruegg, David Seyfort）（1963），《觉囊派：一个佛教本体论者的教派——据〈宗义书水晶镜〉》（“The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha' šel gyi me long,”）《美国东方学会期刊》（*Journal of the American Oriental Society*），Vol. 83, pp. 73—91。

——（1969），《论如来藏和种性理论》（*La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*），巴黎（Paris），法兰西远东学院（École Française d'Extrême-Orient）。

——（1973），《布顿仁钦珠论如来藏》（*Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin then grub*），法兰西远东学院出版物（Publications de l'École française d'Extreme-Oriente）88。巴黎：法兰西远东学院。

——（1989），《比较观中的佛性、心识和渐悟问题：关于印藏佛教的传承与接受》（*Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*），伦敦（London）：亚非学院（School of Oriental and African Studies）。

10 高崎直道（Takasaki, Jikidō）（1966），《宝性论（无上续论）研究》（*A Study of the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*），罗马（Roma）：意大利中远东研究院（Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente）。

11 乔治·田边（Tanabe, George）（1992），《守梦人》（*Myōe the Dreamkeeper*），剑桥，哈佛大学出版社（Cambridge, Harvard University Press）。

12 朱塞佩·图齐（Tucci, Giuseppe）（1980），《西藏画卷》（*Tibetan Painted Scrolls*），Rome, Libreria Dello Stato，京都（Kyoto），临川书店（Rinsen Book Co）再版。

——（1973），《穿越喜马拉雅》（*Transhimalaya*），日内瓦（Geneva），内格尔出版社（Nagel Publishers）。

13 罗伯托·维塔利（Vitali, Roberto）（1990），《卫藏早期寺庙》（*Early Temples of Central Tibet*），伦敦，塞林迪亚出版社（Serindia Publications）。

藏文文献

1 觉囊尊者贡嘎卓却（Jo-nang rje-btsun Kun-dga' grol-mchog），《百解传承史》（*Khrid brgya'i brgyud pa'i lo rgyus*），《窍诀教导藏》（*Gdams ngag mdzod*），德里，龙多与坚赞（N. Lungtok and N. Gyaltsan），1972，Vol. 12, pp. 309—340。

——《一百零八甚深导引文》（*Zab khrid brgya dang brgyad kyi yi ge*），《窍诀教导藏》（*Gdams*

ngag mdzod），德里，龙多与坚赞，1972，Vol. 12，pp. 369—595。

——《具种姓法王尊胜美名传·悦耳赞颂之雷音》（*Rigs ldan chos kyi rgyal po rnam rgyal grags pa bzang po'i rnam par thar pa rab bsngags snyan pa'i 'brug sgra*），木刻39 ff，尼泊尔——德国手写本保护计划，微缩胶卷#E-1872/6。

2 衮蚌曲扎贝桑（Kun-spangs Chos-Grags dpal-bzang），《大法主遍知传——明灯之数大善妙宝鬘》（*Chos rje kun mkhyen chen po'i rnam thar gsal sgron gyi rnam grangs dge legs chen po nor bu'i 'phreng ba*），《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集》，德里，协竹书局，1992，Vol. 1，pp. 1—490。

3 龙钦饶绛巴（Klong-chen rab-'byams-pa），《送葬经深义镜》（*Rgyab chos zab don gnad kyi me long*），《甚深心要》（*Zab mo yang tig*），pt. 2，出自《四部心髓》（*Snying thig ya bzhi*），大吉岭，达隆泽珠仁波切白玛旺嘉（Darjeeling，Taklung Tsetrul Rinpoche Pema Wangyal），1979，Vol. 13

——《大圆满心性休息大车解》（*Rdzogs pa chen po sems nyid ngal gso'i 'grel pa shing rta chen po*），《三休息》（*Ngal gso skor gsum*），《三自解脱》（*rang grol skor gsum*）与《密咒总义》（*sngags kyi spyi don*），甘托克出版社（Gangtok），Ven，多竹千仁波切（Dodrup Chen Rinpoche），1973，Vol.1。

4 扎贡巴·贡曲丹巴饶吉(Dkon-mchog bstan-pa rab-rgyas，Brag-dgon-pa)，《明说多麦地区大宝佛教之盛况·如海史书》（*Yul mdo smad kyi ljongs su thub bstan rin po che ji ltar dar ba'i tshul gsal bar brjod pa deb ther rgya mtsho*），甘肃民族出版社，1987。

5 监哇耶协（Rgyal-ba ye-shes），《衮蚌曲杰传·功德极明》（*Kun spangs chos rje'i rnam thar yon tan rab gsal*），Ms.，40 ff。

6 阿旺·洛追扎巴（Ngag-dbang blo-gros Grags-pa），《觉囊派教法史》（*Dpal ldan jo nang pa'i chos 'byung rgyal ba'i chos tshul gsal byed zla ba'i sgron me*），西藏人民出版社，1992。

7 蒋贡康楚·罗卓泰耶（'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas），《总摄无上瑜伽续部海之心要·以简要之言辞解释甚深内义·能显甚深内义》（*Rnal 'byor bla na med pa'i rgyud sde rgya mtsho'i snying po bsdus pa zab mo nang gi don nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba zab don snang byed*），隆德寺（Rumtek），1970。

8 蒋贡阿弥夏·阿旺衮噶索南（'Jam-mgon A-myes-zhabs Ngag-dbang kun-dga' bsod-nams），《大吉祥黑金刚甚深法汇之起源——善说护法普照诸法之日光》（*Dpal rdo rje nag po chen po'i zab mo'i chos skor rnams byung ba'i tshul legs par bshad pa bstan srung chos kun gsal ba'i nyin byed*），2 Vols，新德里（New Delhi），T.G. 东脱仁波切（Dhongthog Rinpoche），1979。

9 聂温·贡嘎贝（Nya-dbon Kun-dga' dpal），《总释教门祷祝·诸密意光明除意之暗》（*Bstan pa spyi 'grel zhes bya ba'i gsol 'debs kyi rnam bshad dgongs pa rnam gsal yid kyi mun sel*）， Ms.，53 ff。

10 觉囊尊者多罗那他（Tāranātha，Jo-nang rje-btsun），《起伏山地的佛寺介绍》（*'Khyog po ri khrod kyi gnas bshad*），尼泊尔加德满都国家档案（National Archives，Kathmandu，Nepal），木刻，3 ff。

——《游方者多罗那他本人所说传记纪事/极详细且无未作改动之散文传记》（*Rgyal khams pa ta ra na thas bdag nyid kyi rnam thar nges par brjod pa'i deb ther/ shin tu zhib mo ma bcos lhug pa'i rtogs brjod*），帕罗，我竹与谢拉质美（Paro，Ngodrup and Sherab Drimay），1978。

——《吉祥时轮修法重要来源》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*），《觉囊尊者多罗那他全集》（*The Collected Works of Jo-nang rje-btsun Tāranātha*）， Leh，Smanrtsis Shesrig Dpemdzod，1983， Vol. 2，pp. 1—43。

——《二十一甚深义》（*Zab don nyer gcig pa*），《全集》（*The Collected Works*）， Vol. 4，pp. 781—795。

11 土官三世洛桑曲吉尼玛（Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma），《土观宗派源流》（*Thu'u bkwan grub mtha'*），甘肃民族出版社，1984。

12 朵波巴·摄啰监灿（Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan），《第四结集之义·大因》（*Bka' bsdu bzhi pa'i don gtan tshigs chen po*），《衮钦·朵波巴摄啰监灿(1292—1361)全集》：根据不丹帕罗山谷祁楚寺所藏江孜宗地印版复本重印。不丹帕罗/德里，喇嘛我竹与谢拉质美，1984， Vol. I， pp. 363—417。

——《启开法门之方法》（*Chos kyi sgo chen mang du'byed pa'i thabs mchog*），《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集》，德里，协竹书局，1992， Vol. 5，pp. 123—206。

——《佛塔祥瑞近前歌颂神力之大宝藏》（*Mchod rten dpal yon can la bstod pa byin rlabs kyi gter chen*），《壤塘版全集》（*The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works*）， Vol. 7，pt. 2，pp. 836—838。

——《赞颂佛塔建造之方式·轮回灭除》（*Mchod rten bzhengs tshul la bstod pa 'khor ba dong sprug*），《壤塘版全集》， Vol. 7，pt. 2，pp. 831—836。

——《为近侍信狮子所授教导》（*Nye gnas dad pa seng ge la gdams pa*），《壤塘版全集》， Vol. 7，pt. I， pp. 631—635 。

——《为近侍桑仁所授教导》（*Nye gnas sang rin la gdams pa*），《壤塘版全集》， Vol. 7，pt. 1，pp. 635—641。

——《总释教门祷祝》(*Bstan pa spyi 'grel zhes bya ba'i gsol 'debs*)，《壤塘版全集》，Vol. 7，pt.1，pp.494—501。

——《二谛明论》(*Bden gnyis gsal ba'i nyi ma*)，《壤塘版全集》，Vol. 5，pp. 811—849。

——《致绛哇头人书——法之分辨论》(*Dpon byang ba'i phyag tu phul ba'i chos kyi span 'byed*)，《壤塘版全集》，Vol. 5，pp. 473—702。

——《上师云丹嘉措传成就来源》(*Bla ma yon tan rgya mtsho'i rnam thar dngos grub 'byung gnas*)，《壤塘版全集》，Vol. 7，pt.1，pp. 279—386。

——《中观殊胜秘诀》(*Dbu ma'i man ngag khyad 'phags*)，《壤塘版全集》，Vol. 7，pt. 2，pp. 1171—1181。

——《最上净土香巴拉之赞颂》(*Zhing mchog sham bha la'i bstod pa*)，《壤塘版全集》，Vol. 7，pt. 2，pp. 853—861。

——《山法了义海论及略义》(*Ri chos nges don rgya mtsho zhes bya ba'i bstan bcos dang bsdus don*)，比尔藏民社（The Bir Tibetan Society），宗都僧和（D. Tsondu Senghe），1984。

——《为喜饶喇嘛所授教导》(*Shes rab bla ma la gdams pa*)，《壤塘版全集》，Vol. 7，pt. 1，pp. 623—631。

13 莲花生（Padmasambhava)，《圆满果——密宗之显扬无垢藏》(*'Bras bu yongs rdzogs rgyud kyi ti ka gsal byed dri med snying po*)，《空行心髓》(*Mkha' 'gro snying thig*)，pt. 1，出自《四部心髓》(*Snying thig ya bzhi*)，大吉岭，达隆泽珠仁波切白玛旺嘉，1979，Vo1.10，pp. 57—69。

14 贝丹确吉桑布（Dpal-ldan Chos-kyi bzang-po)，《叶茹绛哇头人大宝王统串》(*Sde pa g.yas ru byang pa'i rgyal rabs rin po che bstar ba*)，来自孜本夏格巴（Tsepon W.D. Shakabp）图书馆的罕见藏地历史与文学文本，新德里，1974。

15 觉囊乔列南杰（Phyogs-las rnam-rgyal, Jo-nang)，《法主大菩萨传·遍集功德大宝藏》(*Chos kyi rje byang chub sems dpa' chen po'i rnam par thar pa yon tan rin po che'i gter mdzod kun las btus pa*)，Ms.，32ff。

16 布顿仁钦珠（Bu-ston Rin-chen 'grub)，《遍知布顿仁波切零散佛经》(*Thams cad mkhyen pa bu ston rin po che'i gsung rab thor bu ba*)，《布顿文集》(*The Collected Works of Bu-ston*)，新德里，1971，Part 26 (LA)，pp. 143—346。

17 帕热瓦·坚赞贝桑布（'Ba'-ra-ba Rgyal-mtshan dpal-bzang-po)，《大至尊帕热瓦/所造统一答复衮钦·朵波巴八大弟子日光》(*Skye mchog chen po 'ba' ra bas/kun mkhyen dol bu'i bu chen*

brgyad la lan phyogs cig du btab pa nyi ma'i 'od zer)，《佛教经院哲学西藏百科全书》（*A Tibetan Encyclopedia of Buddhist Scholasticism*），德拉敦（Dehradun），1970，Vol. 11，pp. 637—709。

18 玛底班钦蒋扬洛追（Ma-ti paṇ-chen 'Jam-dbyangs blo-gros），《奉萨桑班智达令所造遍知法主之赞颂·续部及修习之教示》（*Chos rje thams cad mkhyen pa'i bstod pa nyid rgyud sde dang lag len gyi bka' babs sa bzang pan di tas mdzad pa*），《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集》，德里，协竹书局，1992，Vol. 7，pt. 2，pp. 1085—1192。

19 忙堆·鲁竹嘉措（Mang-thos Klu-sgrub rgya-mtsho），《教历显明日光·意乐欢喜》（*Bstan rtsis gsal ba'i nyin byed lhag bsam rab dkar*），西藏人民出版社，1987。

20 宇摩·弥觉多杰（Yu-mo-ba Mi-bskyod rdo-rje），《四部明灯》（*Gsal sgron skor bzhi*），甘托克出版社，1983。

21 噶玛巴·让琼多杰（Rang-byung rdo-rje，Karma-pa），《让琼多杰道歌集》（*Rang byung rdo rje'i mgur rnam*），塔席干出版社（Tashigang），1983。

——《开示如来藏》（*Bde bzhin bshegs pa'i snying po bstan pa zhes bya ba'i bstan bcos*），与《甚深内义》（*Zab mo nang don*）和《识智辨别论》（*Rnam shes ye shes 'byed pa*）一同出版，隆德寺，1970. ff. 35a—39a。

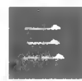
——《甚深内义》（*Zab mo nang gi don zhes bya ba'i gzhung*），与《开示如来藏》和《识智辨别论》一同出版. 隆德寺，1970，ff.1a—32a。

22 饶译师耶协僧格（Rwa Ye-shes seng-ge），《威德自在尊者饶译师传·周遍之悦耳鼓声》（*Mthu stobs dbang phyug rje btsun rwa lo tsā ba'i rnam par thar pa kun khyab snyan pa'i rnga sgra*），青海民族出版社，1989。

23 噶绒瓦·天幢（Lha'i rgyal-mtshan，Gha-rung-ba），《天幢所造衮钦·朵波巴广传摄略》（*Kun mkhyen dol po pa'i rnam thar rgyas pa slar yang bsdus pa lha'i rgyal mtshan gyis bkod pa*），《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集》，德里，协竹书局，1992，Vol. 7，pt. 2，pp. 992—1006。

——《法主觉囊巴大遍知传》（*Chos rje jo nang pa kun mkhyen chen po'i rnam thar*），Ms.，57 ff。

24 司徒班钦·却吉迥乃（Si-tu paṇ-chen Chos-kyi 'byung-gnas）与 'Be-lo Tshe-dbang kun-khyab，《噶玛派祖师传集最胜宝水晶鬘》（*Bsgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba*），新德里，坚赞与勒喜（D. Gyaltsan and K. Legshay），1972，Vol. 1。



觉囊派时轮修习中的金刚瑜伽与密教他空见传承史

迈克尔·希伊（Michael R. Sheehy）著，李梦妍 译

根据西藏的传统，释迦牟尼佛觉悟一年后，于春夜满月时，被群星环绕，在南印度吉祥达尼雅卡达卡（Dhānyakaṭaka）大塔之广大塔窟中，立于金刚狮座上，展现出一极希有之月宫坛城，他化现为时轮金刚本尊相，且为香巴拉国之月贤（Sucandra）王，以及会聚于空中之人、非人众开示《时轮续》。[1]这一传奇式记载及其对金刚乘佛教的后续影响在时轮传承的历史观念中无限回响，在当今时轮上师的记忆中仍然产生着共鸣的力量。

在叙述他们的历史——口头的或书面的、集体的或个人的、体验的或想象的——即密宗佛教传统时，与所有现存的传统一样，要把最珍贵、最令人难忘的过去带到当下。由于诸时轮传统的历史交融在一起，他们重述了从最初的祖先——公元前5世纪历史上真实的佛陀，到神话中给人深刻印象而地理上难以捉摸的香巴拉国土的诸王和法胤（Kalki）谱系，经由他们古代的印度先祖，下至后来

〔1〕　我要感谢我的老师堪布贡嘎喜饶萨吉仁波切（mKhan po Shes rab Salje Rin po che）、吉美多杰仁波切（'Jig med rDo rje Rin po che）、图库贡嘎桑布（sPrul sku Kun dga' bzang po）、史蒂芬·古德曼（Steven Goodman）、金·史密斯（Gene Smith）。他们鼓励并影响我对觉囊派的研究。赛勒斯·斯特恩斯（Cyrus Stearns）尤其对本文提出了有益的建议。

西藏继承者对本续的接受与阐释，直到今天。[1]

金刚瑜伽与密教他空见史

作为印度金刚乘中最后一部伟大的本续，《时轮本续》（*Kālacakratantra*）对塑造西藏的密宗佛教思想和修行有着不可言喻的影响。为了确定新译密咒时期的独立性，新兴的西藏传统用印度佛教修习的不同方面定义自身，因为这些文本被翻译成藏文，故而从本续中吸收大量独特的瑜伽知识。11世纪以后，随着许多传承分支的出现及其广泛融合，时轮六支瑜伽圆满次第修习的耳传要门及其传承者的口述史从13世纪开始在西藏被记录下来。

11世纪至13世纪，尽管从印度传入西藏的时轮传规多种多样，有从译师吉觉·达瓦沃瑟（Gyi jo Zla ba 'od zer）、玛·格卫洛追（Rma dge ba'i blo gros）、阿夏佳噶泽（A zha rGya gar brtsegs）、穷波曲敦（Khyung po Chos btson）、热·曲惹（Rwa chos rab）和咱弥译师桑杰扎（Tsa mi lo tsā ba Sangs rgyas grags）的传承次第（brgyud rim），觉囊派只继承并保存了卓传规（'bro lugs），即从卓译师（'Bro Lo tsā ba）和克什米尔班智达月怙主（Paṇḍita Somanātha）依次传承下来的传规。[2]时至今日，卓传规与热传规（rwa lugs）——出自热译师（Rwa Lo tsā ba）的传规——构成了时轮传承现存的两个主要分支。[3]

自从西藏瑜伽士衮蚌·图杰宗哲（Kun spangs Thugs rje brTson 'gros）把时轮六支瑜伽整合为十七支不同的传承谱系，觉囊派基本认同这个独特的密教系统。[4]

---

〔1〕 关于这样的记载，见多罗那他（Tā ra nā tha），《吉祥时轮法汇之源流》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*）；鲁埃格（Ruegg），1971，3页。

〔2〕 见多罗那他，《金刚瑜伽导引·见即具义之补遗·百光炽燃》（*Rdo rje'i rnal 'byor gyi 'khrid yig mthong don ldan gyi lhan thabs 'od brgya 'bar ba*），145—154页。

〔3〕 见罗列赫（Roerich），1976，755—756页。

〔4〕 这十七派六支瑜伽传承是：（1）译师吉觉·达瓦沃瑟；（2）译师玛·格卫洛追；（3）冲木译师白玛沃瑟（Khrom Lo tsā ba Pad ma 'od zer）；（4）黑喇嘛卧喜坚（Bla ma Nag po mngon shes can）；（5）喀齐班钦达瓦衮波（克什米尔班智达月怙主）（Kha che Paṇ chen Zla ba dGon po[Kashmiri paṇḍita Somanātha]）；（6）热译师曲惹；（7）咱弥译师桑杰扎；（8）从不动金刚（Amoghavajra）到热琼·多

从古老的祖先直至当代的代表，觉囊传规专注于此独特的本续、其认识论、宇宙论思想，以及与密宗佛教文献有关的复杂的仪轨生活。觉囊派时轮传规尤其强调对金刚瑜伽（rdo rje'i rnal 'byor）乘——由六支瑜伽（Skt. ṣaḍaṅgayoga, Tib. sbyor ba yan lag drug）、依据大中观观修系统的关于心识与真如的密乘他空见（sngags gi gzhan stong）所组成的时轮圆满次第（Skt. sampannakrama, Tib. rdzogs rim）——的继承。[1]

下文是觉囊卓派时轮的金刚瑜伽修习传统和密教他空见的传承简史。本文以我对一篇藏文文献《觉囊教法史——月之明灯》（*Jo nang chos 'byung zla ba'i sgron me*）——由壤塘寺（Dzamthang）的觉囊派现代学者堪布阿旺洛追扎巴（mKhan po Ngag dbang Blos gros Grags pa，1920—1975）[2] 所作——的部分翻译为基础。几乎毫无例外，堪布洛扎对早期传承大师的简述几乎逐字复述了17世纪觉囊派传人和佛教历史学家至尊多罗那他（Tāranātha）在《吉祥时轮法汇之源流》：（*Dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*）中的记载。[3] 通过重述这些成就者——推动该支系的密教瑜伽士与瑜伽女——的圣徒行传，该传承的编年史学家向我们讲述着被当今觉囊时轮大师所接受的一代又一代传人。

（续上页）杰扎巴（Ras chung rDo rje Grags pa）；（9—11）噶译师（rGa lo）和咱弥（Tsa mi）；（12—13）克什米尔班智达释迦室利（Kashmiri paṇḍita Śākyaśrī）；（14—15）班智达威月（Paṇḍita Vibhūticandra）；（16）从班智达尼旺松瓦（Paṇḍita Srung ba）到恰译师曲杰贝（Chags Lo tsā ba Chos rje dPal）；（17）曼隆上师（Man lung Gu ru）。见多罗那他《金刚瑜伽导引 · 见即具义之补遗 · 百光炽燃》，146—147页。

〔1〕 佛教密宗传规大体根据以下三点界定真正的传承：（1）经教（lung）；（2）灌顶（dbang）；（3）教导（khrid）。根据佛教密宗文献，尤其是《时轮本续》，密教他空见指的是与修习时轮圆满次第六支瑜伽加行相关的想法或观修证悟。显教他空见的大中观体系同时平行于密教他空见而流传，直到多罗那他将二者结合起来。关于显教他空见的传承，见多罗那他《甚深中观他空见之传承》（*Zab mo gzhan stong dbu ma'i brgyud 'debs*）。时轮圆满次第六支加行有：（1）收摄（Skt. pratyāhāra, Tib. so sor sdud pa）；（2）禅定（Skt. dhyāna, Tib. bsam gtan）；（3）命力（Skt. prāṇāyāma, Tib. srog rtsol）；（4）持风（Skt. dhāraṇam, Tib.'dzin pa）；（5）随念（Skt. anusmṛti, Tib. rjes dran）；（6）三摩地（Skt. samādhi, Tib. ting nges 'dzin）。关于六支瑜伽，见斯特恩斯，1999，99—100页；格伦博（Grönbold），1996，页19—33；纽曼（Newman），2000，页587—594。本书中亨宁（Henning）的文章。

〔2〕 见阿旺（Ngag dbang），1992。凯普斯坦（Kapstein），1993，1—12页；我正在翻译的《觉囊教法史》（*Jo nang Chos 'byung*）。

〔3〕 多罗那他，《吉祥时轮法汇之源流》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*）。芬德（Fendell），1997。坦普曼（Templeman），1981。

时轮密续的起源

故事继续，妙月王在南亚吉祥达尼雅卡达卡大塔短暂停留后返回香巴拉。据说他在香巴拉写下了佛陀最初传授的偈颂——《最胜本初佛本续》（*Paramādibuddhatantra*），并开始在全国传授该本续。随后，该根本续经过六位继承者传给文殊菩萨的化身法胤・雅沙（Kalkī Yaśas）。法胤・雅沙编写了该本续的缩略版，名为《小时轮本续王》（*Laghu-kālacakra-tantra-raja*）。[1]法胤・雅沙之子法胤・分陀利（Kalkī Puṇḍarika）随后创作了缩略版本续的注释《无垢光》（*Vimalaprabhā*）。

法胤・亚沙之后，据说香巴拉国分裂的社会种姓由时轮本续灌顶而统一起来，并且香巴拉王国的继任者都被冠以法胤之名，以表明他们独特的种姓或密教谱系。[2]根据传承，王位世系中的第十一位国王是法胤・阿扎（Kalkī Aja）。他为了把本续带到他的国土而前往印度。[3]

于是，大约11世纪，一位名叫加央多杰（'Jam dbyangs rDo rje）的年轻人在前往印度的路上亲见观修本尊文殊。[4]文殊菩萨授记他向北走，当他向北走时，

〔1〕 香巴拉传承：（1）法王妙丹（Skt. Sucandra, Tib. Chos rgyal Zla ba bZang po）；（2）法王苏哩湿波罗或得哇湿波（Skt. Sureśvara, Tib. Chos rgyal lHa dbang）；（3）法王得吉（Skt、King Tejī, Tib. Chos rgyal gZi brjid can）；（4）法王苏索玛达塔（Skt. Somadaṭṭa, Tib. Chos rgyal Zla bas byin）；（5）法王苏哩湿波罗（Skt. Sureśvara, Tib. Chos rgyal lHa'i dbang phyug）；（6）法王维湿瓦穆迪（Skt. Viśvamurti, Tib. Chos rgyal Sna tshogs gzugs）；（7）法王苏沙那（Skt.Surśāna, Tib. Chos rgyal lHa'i dbang ldan）。该传承的第八任继承者是雅沙，即香巴拉的第一位法胤（rigs ldan）。

〔2〕 关于词语"法胤（kalkī）"的更多解释，见华莱士（Wallace），2001，115—116页。

〔3〕 香巴拉的后续传承：（8）法胤・雅沙（Rigs ldan grags pa）；（9）法胤・分陀利（Rigs ldan Padma dkar po）；（10）法胤・跋陀罗（Rigs ldan bZang po）；（11）法胤・维扎雅（Rigs ldan rNal rgyal）；（12）法胤・苏弥德拉（Rigs ldan Bshes gnyen bZang po）；（13）法胤・拉客塔帕尼（Rigs ldan Phyag dmar）；（14）法胤・毗湿奴笈多（Rigs ldan Khyag 'jug Sbas pa）；（15）法胤・苏雅克迪（Rigs ldan Nyi ma Grags pa）；（16）法胤・苏跋陀罗（Rigs ldan Shin tu bZang po）；（17）法胤、萨姆陀罗维扎雅（Rigs ldan rGya mtsho rNam rgyal）；（18）法胤・阿扎（Rigs ldan rGyal dka'）。

〔4〕 阿旺，1992，17页。

遇到法胤·阿扎。法胤向他传授时轮灌顶，使他成为该密教传承中的第一位印度上师。

据说加央·多杰在观想甚深时轮圆满次第六支瑜伽六个月后，凭借神通到达香巴拉。在王国中，该传承延续着，他亲自拜见了法胤·阿扎并获得了关于时轮本续的进一步指导——《三部心释》（*Sems 'grel skor gsum*）和一些其他无与伦比的瑜伽密续。[1] 加央多杰熟记大部分文本，携带着一些选卷返回印度，并以“大时轮足（尊者，Kālacakrapāda the Elder）”闻名于世。

大时轮足在印度示现虹身（'ja' lus）之前，将本续及注释续传给他的弟子——博学的吉祥贤（Śrībhadra）或“小时轮足（Kālacakrapāda the Younger）”。[2] 作为成就者，小时轮足以他非凡的无碍透视能力而著名。正是他在世时，时轮开始在印度流行开来。

小时轮足的儿子觉贤（Bodhibhadra）是纳兰扎（Nālendra）庄园的所有者，也被称作“纳兰扎巴”（Nālendrapa）。[3] 尽管纳兰扎因能净治四业而著名，但他的成就更体现在他的风瑜伽（Skt. prāṇayoga，Tib. rlung gi rnal 'byor）上。[4]

此时，纳兰扎在克什米尔的首要弟子、年轻聪明的月怙主（Somanātha）正在接受婆罗门教育。之后，月怙主前往中印度，跟随纳兰扎学习《时轮本续》。据说月怙主观修时轮的甚深义以及与之相关的无上密续后，即完成了持命瑜伽，并且能够用手指轻点凶恶的盗贼来麻痹他们。克什米尔的班智达月怙主最终三次前往西藏，并教授了很多教法，有月称的《明灯》(Skt. Pradīpodyotana, Tib. sGron gsal)、龙树的《理聚六论》(*Rigs tshogs drug*) 和无著的《五部地论》(*Sa sde lnga*)。然而他仍因传播时轮而最为出名。[5]

---

〔1〕 《心三释》(*Sems 'grel skor gsum*) 指（1）法胤分陀利所作《时轮本续》的注释《无垢光》；（2）金刚藏（Vajragarbha）所作《喜金刚本续》(*Hevajratantra*) 的注释《喜金刚集义广注》(*Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*)。(3) 金刚手（Vajrapāṇi）所作《胜乐本续》(*Cakrasaṃvara*) 的注释《现诵十万所出小怛特罗摄义注释》(*Lakṣābhidhanād-uddhṛta-laghutantra-piṇḍārthavivaraṇa*)。

〔2〕 见阿旺，1997，17页。

〔3〕 纽曼认为时轮足和纳兰扎巴是一个人，即那兰陀著名的那若巴（Nāropa）。见芬德，1995，5—6页、44页，注144；罗列赫，1976，758页。

〔4〕 四业（las bzhi）指息（zhi）、增（rgyas）、怀（dbang）、诛（drag）。

〔5〕 月称的《明灯经》(Skt. *Pradīpodyotana*, Tib. *sGron gsal*)、龙树的《理聚六论》(*Rigs tshogs drug*) 包括：(1)《中论》(Skt. *Prajñāmūla*, Tib. *rTsa ba shes rab*)；(2)《细研磨论》(Skt. *Vaidalya-sūtra*, Tib. *Zhib mo rnam 'thag*)；

西藏觉囊派先祖

卓译师喜饶扎巴（'Bro Lo tsā ba Shes rab Grags pa）和班智达月怙主于11世纪晚期对本续及其注释《无垢光》的翻译，标志着西藏对本续的接受以及印度与西藏时轮学术的历史性融汇。[1] 卓译师与他的弟子喇嘛拉杰衮巴（Bla ma lha rJe sgom pa）、喇嘛卓敦南泽（Bla ma sGro ston gNam brtsegs）都继承了全部灌顶与经教，每个人都从他们的根本上师班智达月怙主得到了关于时轮圆满次第六支瑜伽的大量指导。[2]

大成就者宇摩弥觉多杰（Mahāsiddha Yu mo Mi skyod rDo rje，生于1027年）也从月怙主接受金刚瑜伽修行的相关指导，并在西藏南部孔（Khong）地停留五年，从喇嘛卓敦南泽学习了全部密教传规与指导。[3] 之后，宇摩住于乌隅（Üyug），并在那里创作了关于时轮修行的文本。这些文本的大部分被该传承认为是阐明密教他空见思想的早期藏文著作。[4]

（续上页）(3)《回诤论》(Skt. Vigrahavyāvartanī, Tib. *rTsad ldog*)；(4)《七十空性论》(Skt. *Śūnyatāśaptati*, Tib. *sTong nyid bdun cu pa*)；(5)《六十正理论》(Skt. *Yukiṣaṣtikā*, Tib. *Rigs pa drugs cu ba*)；(6)《宝鬘论》(Skt. *Ratnāvalī*, Tib. *Rin chen phreng ba*)。无著的《五部地论》(*Sa sde lnga*) 包括：(1)《瑜伽师地论》(Skt. *Yogācārya-bhūmi*, Tib. *rNal 'byor spyod pa'i sa*)；(2)《摄抉择分》(Skt. *Nirṇaya-saṃgraha*, Tib. *gTan la phab pa'i bsdu ba*)；(3)《摄事分》(Skt. *Vastu-saṃgraha*, Tib. *gZhi bsdu ba*)；(4)《摄异门分》(Skt. *Paryāya-saṃgraha*, Tib. *rNam grangs bsdu ba*)；(5)《摄释分》(Skt. *Vivarṇasaṃgraha*, Tib. *rNam par bshad pa'i bsdu ba*)。

〔1〕 见戴维森（Davidson），2005，281页。

〔2〕 阿旺，1992，17—18页。喇嘛卓敦南泽先从喇嘛拉杰果玛（Bla ma lHa rje sGo ma）后从月怙主学习六支瑜伽的教诫。见绛色（Byang sems），2004，29—13页。

〔3〕 堪布洛扎（Mkhan po Blo grags）写道："宇摩生于时轮绕迥的第一年。"见阿旺，1992，页18；斯特恩斯，1999，199—200页，注10。

〔4〕 堪布洛扎写道："宇摩制定了密教他空见的体系。"见阿旺，1992，18页。现在，我们仅能获得宇摩现存著作的一部分，因此不能对他的思想作出准确的评价。这些现存的著作包括没有提及他空见的《四明灯》(*gSal sgron skor bzhi*)。然而，这四部很短的文本体现出类似于朵波巴的观点。鉴于此，我认为有必要将使用"他空见"这一实在的术语和阐述可以被归为为"他空见"的观点进行区别，因为在理解这一术语及其需要进一步研究的引申义上，确实有些许差别。见宇摩（1983）；斯特恩斯，1999，43—45页和199—200页，注20；鲁埃格，1963，80页。

觉摩的儿子达磨湿瓦（Dharmeśvara）被看做是神童。20岁时，他记住诸多大成就者和密教成就者的全部指导。沿着这一谱系，达磨湿瓦的三个孩子分别继承了他们祖父、父亲及其之前传承上师的密教传规。达磨湿瓦的长子，南喀沃瑟（Nam mkha 'Od zer）精通经续，是包括《光鬘》（*'Od zer phreng ba*）在内的大量著作的作者。[1]他的妹妹玛吉图库觉布（Ma gcig sPrul sku Jobum）因记住《时轮本续》的注释续《无垢光》中的每一个词语而出名。据说，她在观修其父关于六支瑜伽的指导后，于一天之内成就了内在光明的十种验相。[2]又修行了七天后，据说她能令气进入中脉，并获得大有裨益的成就。玛吉图库觉布的弟弟色摩南喀坚赞（Se mo Nams mkha' rGyal mtshan）是著名的大成就者，他的智慧和观修的深度归因于他对金刚瑜伽乘的全面修行。他从南喀沃瑟学习《无垢光》，并从他的姐姐学习两部解释《时轮本续》难点的注释续《灌顶略说难语释》（*dBang mdor bstan bka'[dka'] 'grel*）和《具莲》（*Padma can*）。[3]后半生他在卫藏乌隆（Ölung）地方建立了色摩且（Se mo che）寺。

与文殊师利的授记一致，加央萨玛喜饶沃瑟（'Jam dbyangs Sarma Shes rab 'Od zer）从色摩且瓦学习了时轮。[4]据说，加央萨玛作为一个勤奋专注的学生和老师，一生中不断学习并传授。从加央萨玛开始，关于卓派时轮圆满次第的教诫与亲传已经被严格遵守。

加央萨玛将时轮本续的全部指导与灌顶传授给他的大弟子衮钦却库沃瑟（Kun mkhyen Chos sku 'Od zer，1214—1292）。事实上，该传承的历史表明，当加央传授时轮智慧灌顶时，却库沃瑟将他的金刚上师视为智慧尊，仅仅半天时间，智慧就完全充满了他的心识。却库沃瑟也因能够背诵梵文《密集本续》（*Guhyasamājatantra*）的每个音节而出名。据说，他每次入睡时，都能进入光明之转变位，他一边进行密续的观想和念诵，一边向他人传授。[5]

---

〔1〕 《光鬘》（*'Od zer phreng ba*）。

〔2〕 阿旺，1992，18页。

〔3〕 注释续《灌顶略说难语释》（*dBang mdor bstan bka'* [dka'] *'grel*）和《具莲》（*Padma can*）收于甘珠尔和丹珠尔的时轮部。

〔4〕 阿旺，1992，18页。

〔5〕 阿旺，1992，18页。

早期觉囊派传承上师

至此，卓派时轮传承从11世纪早期到13世纪晚期经过世代的继承传递下来，与其他大大小小的传承谱系并行，从而共同定义着这一独特的密教系统在西藏的传播。该传承谱系因它的第一位西藏继承者卓译师喜饶扎巴而得以确认，通过师徒授受，跨越文化与血统，与另一个传统完全联系了起来。

衮蚌·图杰尊哲早年接受过热派传规后，又从他的上师却库沃瑟学习了卓派传承灌顶、经教与要门，成为西藏吸收时轮传承中的核心人物。[1]衮蚌巴被训练成加央萨玛（'Jam dbyangs gSar ma）在江都（Kyang Dur）的法座的仪轨师，以及卫藏萨迦与俄尔（Ngar）寺庙的天才，他收集、修行并融合了十七种不同的时轮六支瑜伽指导传承。[2]

在色尔喀穹（Ser ka chung）禅修洞，衮蚌巴想要总结《时轮本续》的精华。据说当他祈请传承上师时，香巴拉的每一位法胤都出现在洞穴中并向他传法。之后，觉摩囊（Jo mo nang）的首要保护女神觉摩那门杰摩（Jo mo Nag men rGyal mo）前往色尔喀穹观修洞拜见衮蚌巴并请求他住于觉囊沟。三年后，衮蚌巴到达西藏南部一个叫做觉摩囊的地方。他到达之后，该地兴起的观修修行传统与哲学思想开始被称作觉囊。[3]

为了履行授记，衮蚌巴住在觉囊名为喀觉德丹（意为布满幸福之乐土）的观修洞。在那里，他亲见时轮本尊，创作了一篇根本续及其注释续，并写下六支瑜伽修行指导之耳传。当他在觉囊隐修时，他通过自己的著作强调六支瑜伽是实现

〔1〕 堪布洛扎写道：从衮钦却库沃瑟（Kun mkhyen Chos sku 'Od zer）的弟子衮蚌·图杰尊哲到伟大的觉囊上师（朵波巴·摄啰监灿），伟大而又秘密的密教大中观教义和修习传承如同水流一样，见阿旺，1992，18页。

〔2〕 阿旺，1992，20页。斯特恩斯，1996，147—148页，注71。

〔3〕 觉摩囊和觉囊大体上指Ri khrod Chen mo或大的山间隐居处。该地是一处山谷，有着大量修行洞（sgrub phug）和作为瑜伽士处所的隐居处（ri khrod）。从衮蚌巴开始，这里也是觉囊寺的所在。见鲁埃格，1963，90—91页。

大中观密教他空见所描述的乐空双运的最胜法门，也是观修修行的要点。[1]衮蚌·图杰尊哲创作的文献属于西藏最早的时轮六支瑜伽的大量指导，并且使新成立的觉囊派在学术上和思想上认同该本续。[2]究其一生，衮蚌巴在觉囊时传授该本续的注释《无垢光》，并且每年两次教授基本的《时轮本续》。

从他们见面起，绛色·监哇耶协（Byang sems rGyal ba Ye shes，1257—1320）就十分信任他的上师衮蚌巴。他从衮蚌巴学习了诸多经续。当他被衮蚌巴引入六支瑜伽的修行中时，在其身上升起了全新的成就觉受。在他上师的请求下，绛·监哇耶协前往衮蚌巴在觉囊的住处。在此地，他的上师请求他维持不断发展的觉囊派的隐居观修活动并接续他的传承。

担任觉囊寺座主八年后，绛·监哇耶协任命衮蚌巴的首要弟子克尊·云丹加措（mKhas btsun Yon tan rGya mtsho，1260—1327）为觉囊派继承人。衮蚌·图杰尊哲在觉囊时，克尊·云丹加措与绛·监哇耶协一起从衮蚌·图杰尊哲接受了甚深金刚瑜伽乘的教诫与本续的注释。从1320到1326年秋天，在这七年时间里，云丹加措促进了觉囊寺的活动，并将领导权交给他的弟子即觉囊法座第四任继承者。

朵波巴和他的传人

1322年，衮钦朵波巴·摄啰监灿（Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rGyal mtshan，1292—1361）第一次前往觉囊后，结束朝圣，返回卫藏向觉囊法主云丹加措请求卓派时轮的全部灌顶传承以及六支瑜伽圆满次第加行之口传。[3]此时，朵波巴已在萨迦寺度过十几年，并周游卫藏最有名望的寺庙，跟随当时最著名的学者学

---

〔1〕 阿旺，1992，22页。

〔2〕 堪布洛扎写道："这些是西藏关于六支瑜伽的、最早的大量指导。"见阿旺，1992，21页。关于衮蚌巴的著作，见衮旁，《吉祥时轮六支瑜伽古略释》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i rnal 'byor yan lag drug gi 'grel pa snying po bsdus pa*）。斯特恩斯，1996，147—49页。

〔3〕 堪布洛追写道："时轮教法从香巴拉的法胤时代起到在圣地印度的传播，一直到该教法伟大的觉囊上师（朵波巴·摄啰监灿）出现之前，不过是不断重复热派和卓派的语录而没有澄清我们自己的（指觉囊派——译者注）传承。然而，朵波巴晚年开始解释该本续及其注释的字面含义，这就是我们（觉囊）传承的成就，"见阿旺，1992，97页。

习经续。特别是，他已经学习了热派时轮传规的灌顶传承、大量关于六支瑜伽的教法和《无垢光》，又从吉敦加央扎巴坚赞（sKyi ston 'Jam dbyangs Grags pa rGyal mtshan）——他在萨思迦派主要上师——学习了显教他空见。[1]

朵波巴到达觉囊的前一晚，克尊·云丹加措梦见香巴拉的法胤分陀利在觉囊举着胜利之幢。克尊·云丹向朵波巴传授了全部密教灌顶和密教圆满次第教诫。[2]云丹加措鼓励这位年轻的瑜伽士走入几年前衮蚌巴曾经住过的喀觉德丹洞穴。朵波巴请求他的上师云丹加措指导他仔细修行每一种瑜伽，朵波巴依次进行了收摄瑜伽（Skt. pratyāhāra，Tib. so sor sdud pa）、禅定瑜伽（Skt. dhyāna，Tib. bsam gtan）和命力瑜伽（Skt. prāṇāyāma，Tib. srog rtsol），掌握了六支瑜伽的前三支。[3]当他住在觉囊喀觉德丹观修洞时，朵波巴开始把对六支瑜伽的理解转换成从观修中得到的觉受，并因此首次领悟他空见。

1326年——云丹加措去世前一年，朵波巴担任觉囊寺座主。从1330到1333年，在建造西藏最大的智慧化身——觉囊大塔时，朵波巴开始阐释他的证悟和观修体验。觉囊大塔作为朵波巴将《时轮本续》与从金刚瑜伽修行中获得的对他空见的证悟融合起来的灵感，是模仿《无垢光》中描写的月宫中的塔而建的。朵波巴将观修与证悟融合在一起，并且开始在《无垢光》所展示的密续宇宙论的语境中，系统化他对于他空见的解释。[4]这些教义最终在他的杰作《山法了义海》中被明确。在这部著作中，朵波巴澄清了相对于不了义（Skt. neyārtha，Tib. drang don），他的编纂如何是了义（Skt. nītārtha，Tib. nges don）的。[5]

1334年，朵波巴请求他的弟子译师洛追贝（Lo tsā ba Blo gros dPal，1299—1353）和萨桑玛底班钦（Sa bzang Mati Paṇ chen，1294—1376）准备新译《时轮本续》及其注释《无垢光》。[6]在朵波巴的关照下，觉囊派的这些翻译——作为朵

---

〔1〕 吉敦加央跟随绒巴喜饶僧格（Rong pa Shes rab Seng ge，1251—1315）学习时轮，并被多罗那他列为朵波巴在显教他空见方面的首要上师。见多罗那他，《甚深中观他空见之传承》，6页。斯特恩斯，1999，13—14页。罗列赫，1976，756页。

〔2〕 朵波巴被他的同时代人认为是法胤·分陀利的化身，见阿旺，1992，541—542页；斯特恩斯，1999，17页和180页，注32。

〔3〕 斯特恩斯，1999，24—27页。

〔4〕 凯普斯顿，2000，106—116页。斯特恩斯，1999，79—81页。

〔5〕 朵波巴，《山法了义海》（*Ri chos*）；霍普金斯（Hopkins），2006，5—8页。

〔6〕 斯特恩斯，1999，24—27页。

波巴教义的文献基础——是为了阐释文本中暗含的了义而进行的。之后，朵波巴创作了科判和注解形式的《无垢光》注释来强调他空见是本续及其注释中的文中之义。

为了补充朵波巴的注解并阐述本续和《无垢光》中上师没有强调的要点，朵波巴的一个亲近弟子乔列南杰（Phyogs las rNam rgyal, 1306—1386）写作了他自己的注释著作。[1]作为一名年轻人，乔列最初来到觉囊时希望检验由朵波巴传授的他空见体系。当他到达觉囊时，乔列遇到了正在绕行大塔的朵波巴，并问他是否能传授他空见。此后七日，朵波巴在他自己的住处向乔列南杰传授他空见。随后，乔列返回觉囊并在那里从朵波巴学习了时轮灌顶和六支瑜伽传承。此后，他隐居在觉囊或喀觉德丹观修洞。当时，他尚未在昂仁（Ngam ring）担任仪轨师。[2]1354年，随着堪布译师洛追贝去世，朵波巴任命乔列担任觉囊寺座主。[3]

朵波巴的十四位主要弟子中的另一位年聂温·嘎贝（Nya dbon Kun dga' dpal, 1285—1379）在孩童时，曾在萨迦多次见到上师朵波巴。[4]此后，他紧随朵波巴学习经续，掌握了佛教心理学、现象学，并接受了全部卓派时轮传承。终其一生，紧随乔列南杰他，并询问他超乎寻常的观修经历。

晚期觉囊派上师

聂温·贡嘎贝在该密续传承中的弟子和继任者是大成就者贡嘎洛追（Kun dga'

〔1〕 阿旺，1992，37—38页；乔列，《觉囊乔列南杰注释阐明——简明本续王时轮根本广释续》（*Jo nang phyogs las rnam rgyal gyis mchan gyis gsal bar mdzad pa'i bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i rgyas 'grel rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis dri ma med pa'i 'od*）。该文本近期由觉囊基金会所获。乔列南杰注解形式的注释比朵波巴的著作较少强调他空见。朵波巴的另一位弟子，萨桑玛底班钦写了一本夹注来调和两部著作的不同。

〔2〕 乔列南杰曾跟随大成就者布顿学习，见阿旺，1992，37页；鲁埃格，1963，76页。

〔3〕 朵波巴任命译师洛追贝为他的觉囊继承者。朵波巴担任座主十七年，乔列南杰担任座主六年。

〔4〕 阿旺，1992，38页。聂温·贡嘎贝也跟随大成就者布顿学习时轮。聂温·贡嘎贝和乔列南杰是格鲁派创始人宗喀巴洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang Grags pa, 1357—1419）的老师。

Blo gros）。[1]贡嘎洛追被视为与朵波巴同时代的藏土的伟大时轮上师布顿的化身，他在学习《般若经》之外，还跟随年卧学习了时轮的详细解释。贡嘎洛追接着向加央贡乔桑波（'Jam dbyangs dKon mChog bzang po）传授本续的甚深义及相关的观修技巧。他的继任者南喀却迥（Nam mkha' Chos skyong）因对他空见的深刻理解和对六支瑜伽的专注修习而出名。[2]该世系随后传至南喀贝桑（Nam mkha' dPal bzang）。南喀贝桑年轻时接受过"北时轮传承"的训练。此后，据说他跟随南喀却迥听闻觉囊派六支瑜伽的指导时，立刻在体内升起证悟的觉受。[3]

南喀贝桑之后，该谱系传至大智·宝贤（Blo chen Ratnabhadra）。作为一名观修经验丰富的智者，大智·宝贤写作了一些关于圆满次第六支瑜伽的导引手册。大智·宝贤之后，该谱系的直接接受者是一个神秘的人物贡嘎卓却（Kun dga' Grol mchog，1507—1566）。[4]作为密教修行的三支主要传承——萨迦道果法、香巴噶举的尼古玛六法和觉囊派传承的时轮金刚瑜伽道的主要修持者，贡嘎卓却是关于西藏宗教和思想传统多样性的利美（不分派）运动——的早期促进者。[5]

这一谱系由罗色加措得吉（Blo gsal rGya mtsho Deje）和卡珠南措（mKhas grub Nam tshod）继续传承下去，直到由大尊者多罗那他——贡嘎多乔的转世和觉囊派在卫藏的最后一任堪布继承。[6]作为觉囊的座主，多罗那他与噶当、夏鲁、萨

---

〔1〕 阿旺，1992，39页。

〔2〕 南喀却迥也曾教授果茹贡嘎勒巴（Sgo rum Kun dga' Legs pa，1477—1544）。果茹贡嘎勒巴曾担任觉囊寺座主，并且是南喀贝桑的老师。见斯特恩斯，1999，64页和208页，注80。

〔3〕 堪布洛扎写道："南喀贝桑精通由上师轮丁（Lhun sdings）的弟子香东（Shangs ston）传授的北时轮传规（dus 'khor byang lugs）。然而，他因为先前从格瓦南喀（rGyal ba Nan mkha' [Nam mkha' Chos skyong]）接受觉囊派的六支瑜伽要门，所以升起不可思议的体验和证悟。"见阿旺，1992，40页。芬德（Fendell）认为这位上师（bdag chen）是达钦南杰扎巴（bDag chen rNam rgyal Grags pa），见芬德，1997，72页，注253。

〔4〕 堪布洛扎写道："特别的是，贡嘎卓却（Kun dga' Grol mchog）还接受了经大智·宝贤传至南喀贝桑的完整的时轮传承。"见阿旺，1992，50页。

〔5〕 觉囊派将香巴噶举传承的尼古玛六法（*Ni gu Chos drug*）继承至今。包括多罗那他和班达格勒（'Ba' mda' dGe legs）在内的觉囊派作家创作了关于这些教法的著作。史密斯（Smith），2001，55—56页提供了一份该传承的名单。贡嘎卓却的折中说在他的著作《觉囊百释》（*Jo nang khrid brgya*）即藏传佛教根本教义汇编中得到了最好的说明。该著作被康楚（Kong sprul）收于他的《教诫藏》（*Gdam sngag Mdzod*）的末卷。

〔6〕 该谱系的另一位人物是堪钦隆日加措（mKhan chen Lung rig rGya mtsho）。他从贡嘎卓却接受了时轮灌顶、口传和教诫，见阿旺1992，41页。

迦、香巴噶举、冈仓噶举传承的持有者一样，是新译密咒最权威的专家。[1]他在觉囊跟随上师贡嘎贝桑（Kun dga' dPal bzang）学习了卓派时轮传承以及觉囊六支瑜伽的全部灌顶、教诫和解释，又从贡嘎卓乔的弟子堪钦隆日加措（Mkhan chen Lung rigs rGya mtsho）接受了布顿的夏鲁时轮传承。[2]

据说多罗那他常常亲见朵波巴·摄啰监灿，并在梦中前往香巴拉，在那里遇到法胤吉祥护（Kalki Śri pāla）。[3]受这些梦中体验的启发，多罗那他是关于他空见和时轮的作者中最多产的一位，仅次于朵波巴。在他的文集中，有三十二部著作是专门关于时轮的不同方面。他的著作包括《时轮教法史》(*Dpal dus kyi 'khor lo'i brgyud 'debs*)，以及如何准备会供的详细方法、对密乘律仪的解释、成就法和举行时轮灌顶和相关仪式的仪轨。有十一部著作通过准确的直指（ngo sprod）、口诀与问答来阐释金刚瑜伽乘。在关于时轮的著作中，有觉囊派六支瑜伽集中禅修闭关的标准指导——《甚深中观他空见之传承》及其补遗。[4]

1615年，多罗那他在距大塔一小时路程的觉摩囊沟口建造彭措林寺。彭措林寺拥有众多佛学研究院、观修场所、一座印经院和六座寺庙。那时，上千名瑜伽士和学者住在彭措林寺附近和大塔周围的山间隐居处。随后，在1650年，多罗那他去世十五年后，五世达赖喇嘛阿旺洛桑加措（Ngag dbang Blo bzang rGya mtsho，1617—1682）在蒙古军队的支持下，在西藏中部和西部强势禁止传授觉囊教法，并在彭措林寺建立了格鲁讲经院。[5]1658年，彭措林寺孤立觉囊派，正式成为格鲁派寺庙。

---

〔1〕　阿旺，1992，55页。

〔2〕　堪布洛追写道："堪钦隆日加措（向多罗那他）传授灌顶、本续的解释和六支瑜伽灌顶教诫，包括究竟加持的传承。通过实践这些来自贡嘎卓却的觉囊派指导，多罗那他获得了更高的体验和证悟。布顿传规（bu lugs）的指导很快也传授给他。"见阿旺，1992，55页。

〔3〕　阿旺，1992，56页。

〔4〕　多罗那他，《甚深道金刚瑜伽导引·见即具益之补遗·百光炽燃》和《金刚瑜伽导引·见即具义之补遗·百光炽燃》。

〔5〕　斯特恩斯，1999，70页。芬德，1997，27—30页。

安多的觉囊派

与衮钦朵波巴的授记一致，乔列南杰的一位弟子宝吉祥（Ratnaśrī, 1350—1435）于1425年在安多的壤塘建立确尔基（Chos rje）寺。[1]觉囊派远离拉萨中部西藏政府的政治和军事影响，在明朝皇帝的支持下，在西藏东北部的广袤乡村建造家园。

觉囊派的他空见和时轮传承谱系在西藏中部被打压前的二百二十五年中，不间断地在彭措林寺延续下来。从15世纪中期到17世纪晚期这一形成期，觉囊派在安多忙于建造新的寺庙、观修隐居的场所和佛学研究机构，并与卫藏地区的同时代人不断交流。

事实上，多罗那他的亲侍弟子洛追南杰（Blo gros rNam rgyal, 1618—1683）从彭措林寺前往壤塘，在壤塘生活、传法长达十二年。在他离开彭措林寺之前，洛追南杰从多罗那他学习了六支瑜伽的教诫，又从多罗那他的弟子和法座继承者贡嘎仁钦加措（Kun dga' Rin chen rGya mtsho）听闻了全部时轮传承。[2]1658年，即彭措林寺正式改宗的那一年，洛追南杰在壤塘藏哇（gTsang ba）寺（今天觉囊派的中心）的落成典礼上传授了全部时轮灌顶和密续的注释。[3]

洛追南杰的侄子、弟子、壤塘藏哇寺的法座继承者是阿旺赤列（Ngag dbang 'Phrin las, 1657—1723）。阿旺赤列在叔叔的照顾下长大，并从他学习了时轮传承和生起与圆满次第的深入解释。阿旺赤列生于卫藏，一生中大部分时间都来往于西藏中部和东部。直到他的弟子阿旺丹增南杰（Ngag dbang bsTan 'dzin rNam rgyal, 1691—1738），藏哇寺的座主才是安多本地人。

到18世纪，觉囊派在壤塘、果洛（mGo log）、嘉绒（rGyal rong）和阿坝（rNga ba）地区的内部和周边巩固了他们的寺庙。壤塘的藏哇大寺开始衍生出分

〔1〕 阿旺，1992，61—62页。

〔2〕 阿旺，1992，67—68页。贡嘎仁钦加措的子弟卓格贡嘎贝桑（'Brog dge Kun dga' Dpal bzang）也是洛追南杰的弟子。他在阿坝建立了觉囊卓格（'Brog dge）寺。见阿旺，1992，521—553页。

〔3〕 阿旺，1992，68页。觉囊简史编写组（Jo nang mdza' mthun），2005，53页。

支寺庙。一些独立的寺院例如卓杰（'Brog dge）寺、色尔尕（bSwe）寺和雅塘（Yar thang）寺建立起自己独特的六支瑜伽密教传承的派别。觉囊派生存了下来，他们的他空见和时轮教法蒸蒸日上。

在阿旺·丹增南杰之后，曼木达哇图登格勒加措（'Ba' mda' Thub bstan dGe legs rGya mtsho，1884—1904）——阿旺·群培加措（Nga dbang Chos 'phel rGya mtsho）和阿旺·确尔基帕巴（Ngag dbang Chos kyi 'Phags pa）的首要弟子之前，藏哇寺金刚上师谱系中有六位时轮传承的继承者。[1]曼木达哇喇嘛生于壤塘沟藏哇寺附近的"曼木达哇"地方，被认为是天才。在青年之前，曼木达哇喇嘛在"曼木达哇"的觉囊传规中接受教导。[2]之后，曼木达哇前往西藏东部康区的德格（sDe dge）地区，专注于利美宗教圆融主义，并紧紧跟随蒋贡康楚（'Jam mgon Kong sprul，1813—1899）和佐钦巴珠仁波切（'rDzog chen dPal sprul Rin po che，1808—1887）学习。

返回壤塘后，曼木达哇在觉囊时轮密教系统方面接受了大量的训练。他尤其集中学习了乔列南杰和大智·宝贤的六支瑜伽教授、特殊瑜伽技巧的细节、幻轮（'khrul 'khor）和圆满次第的整套助修。他对这些复杂主题的理解和体验深度清晰地反映在他自己的著作——一篇著名的文献《吉祥时轮圆满次第六支瑜伽修习次第——善道四身佛土行车》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i rdzogs rim sbyor ba yan lag drug gi sgom rim grub pa'i lam bzang skub zhi'i rgyal sar bsgrod pa'i shing rta*）中。[3]

在觉囊传承中，曼木达哇是被广泛认可的时轮上师之一，仅次于朵波巴和多罗那他。关于密教和非密教的著作仍然是当代觉囊派学术和观修课程的材料。曹尼加措（Tshog gnyis rGya mtsho，1880—1940）是曼木达哇出色的弟子中的一位时轮象征主义和坛城方面的专家。他对早期觉囊时轮师的影响仍能在当今的代表身上感受得到。[4]

---

〔1〕 壤塘藏哇寺的继承者是：堪尊达杰（mKhas btsun Dar rgyas）、衮桑赤列南杰（Kun bzang 'Phrin las rNam rgyal）、努丹仑珠加措（Nus ldan Lhun grub rGya mtsho）、衮乔吉美（Dkon mchog 'Jigs med）、南杰阿旺群培（rNam rgyal Ngag dbang Chos 'phel）、阿旺曲吉八思巴，见阿旺，1992，75—76页。

〔2〕 阿旺，1992，412—424页；凯普斯顿，2001，306—313页。

〔3〕 班达，《吉祥时轮圆满次第六支加行修习次第——善道四身佛土行车》（*Dpal dus kyi'khor lo'i rdzogs rim sbyor ba yan lag drug gi sgom rim grub pa'i lam bzang sku bzhi'i rgyal sar bsgrod pa'i shing rta*）。

〔4〕 曹尼加措将时轮传承传给堪布阿旺洛追扎巴（mKhan po Ngag dbang Blo gros Grags pa）；他的弟子是阿旺云丹桑布（Ngag dbang Yon tan bZang po，1928—2002）。

传规、传承与转变

通过重述觉囊时轮上师的生平，密宗佛教的一般传统和觉囊时轮修习的特殊传统表明一些比回忆更重要的东西从过去被带到了现代，即密教传承一直在延续。由于从大量的西藏史学著作中抽取出来的这些故事，我们承认传统的存在是由于他们世世代代对记忆的自我保存。然而问题是："是否佛教密宗传统的自性不仅经得起记忆的检验，也可以再次被体验？"鉴于此，我们或许要思考，密教的知识在何种程度上是鲜活的，密教修行在何种程度上能令这种知识保持鲜活？

在世代更替中，我们作为参与者，或仅仅作为旁观者，皆惊讶于这些密教大师是如何转变以令密教知识充满活力的，如何在文化、语言和时代的分界点上改变策略，这些瑜伽士和瑜伽母如何传递精神权威、引导其生活圈、代表其身份、传播个人经验，这些大师如何在历史与超现实中成为传奇，这些过去的神秘人物如何被想象，对他们的想象会如何定义我们？

参考文献

藏文文献

1 曼木达哇 · 图登格勒加措（'Ba' mda' Thub bstan dGe legs rGya mtsho）《吉祥时轮圆满次第六支加行修习次第——善道四身佛土行车》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i rdzogs rim sbyor ba yan lag drug gi sgom rim grub pa'i lam bzang sku bzhi'i rgyal sar bsgrod pa'i shing rta*），收于《曼木达哇全集》（*'Ba' mda' gsung 'bum*），15，1—259页，壤塘。

2 绛色 · 监哇耶协（Byang sems rGyal ba Ye shes）《吉祥时轮觉囊传规上师传承传记》（*Dpal ldan dus kyi 'khor lo jo nang pa'i lugs kyi bla ma brgyud pa'i rnam thar*），北京：民族出版社，2004。

3 朵波巴 · 摄啰监灿（Dol po pa Shes rab rGyal mtshan），《山法了义海》（*Ri chos nges don rgya mtsho*），收于《衮钦钦波全集》（*Kun mkhyen chen po'i gsung 'bum*），3，189—741页，壤塘。

4 觉囊简史编写组（Jo nang mdza' mthun lo rgyus phyogs srig tshogs）《觉囊寺院简介》（*Jo nang ba'i gdan rabs mdor bsdus drang srong rgan po'i zhal lung*），北京：民族出版社，2005。

5 衮蚌 · 图杰尊哲（Kun spangs Thugs rje brTson'grus）《吉祥时轮六支瑜伽精要略释》（*Dpal dus kyi 'khor lo'i rnal 'byor yan lag drug gi 'grel pa snying po bsdus pa*），收于《教诫藏》（*Gdam sngag mdzod*），蒋贡康楚 · 罗卓泰耶（'Jam mngon Kong sprul Blo gros mTha' yas）编纂，10，14—15页，德里（Delhi）：龙多与坚赞（N. Lungtok and N. Gyaltsan），1972。

6 阿旺 · 洛追扎巴（Ngag dbang Blo gros Grags pa），《觉囊教法史——月之明灯》（*Jo nang chos 'byung zla ba'i sgron me*），青海：中国藏学出版社，1992。

7 乔列南杰（Phyogs las rNam rgyal），《觉囊乔列南杰注释阐明——简明本续王时轮根本广释续》（*Jo nang phyogs las rnam rgyal gyis mchan gyis gsal bar mdzad pa'i bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i rgyas 'grel rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis dri ma med pa'i 'od*），1—5，未出版写本。

8 多罗那他，《吉祥时轮法汇之源流》（*dPal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho*），收于《衮钦尊者多罗那他全集》（*Kun mkhyen rje btsun tā ra nā tha'i gsung 'bum*），179—219页，壤塘。

——《甚深道金刚瑜伽导引 · 见即具益之补遗 · 百光炽燃》（*Zab lam rdo rje'i rnal 'byor 'khrid*

yig mthong ba don ldan gyi lhan thabs 'od brgya 'bar ba)，收于《衮钦尊者多罗那他全集》，3—121页，壤塘。

——《吉祥时轮传承》(*dPal kyi 'khor lo'i brgyud 'debs*)，收于《衮钦尊者多罗那他全集》，177—83页，壤塘。

——《甚深中观他空见之传承》(*Zab mo gzhan stong dbu ma'i brgyud 'debs*)，收于《衮钦尊者多罗那他全集》，3—8，壤塘。

——《金刚瑜伽导引 · 见即具义之补遗 · 百光炽燃》(*Rdo rje'i rnal 'byor gyi 'khrid yig mthong don ldan gyi lhan thabs 'od brgya 'bar ba*)，收于《衮钦尊者多罗那他全集》，123—381页，壤塘。

9 宇摩 · 弥觉多吉（Yu mo Mi bskyod rDo rje)，《四明灯》(*Gsal sgron skor bzhi*)，甘托克（Gangtok)：杰尊与达瓦（S. Gyaltsen and L. Dawa)。

西方文献

1 罗纳德 · 戴维森（Davidson, Ronald M.)，《西藏的文艺复兴：西藏文化重生中的密宗佛教》(*Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*)，纽约（New York)：哥伦比亚大学出版社（Columbia University Press)。

2 拉姆斯 · 芬德（Fendell, Ramsey P.)，《多罗那他的〈吉祥时轮法汇之源流〉及其与藏传佛教觉囊派的关系》(*Tāranātha's Dpal dus kyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho and its Relation to the Jo-nang-pa School of Tibetan Buddhism*)，硕士论文，印第安纳大学（Indiana University)：中央欧亚研究系（Department of Central Eurasian Studies)。

3 甘特 · 格伦博（Grönbold, Günter)，《六支瑜伽：六支瑜伽历史介绍》(*The Yoga of Six Limbs: An Introduction to the History of Ṣaḍaṅgayoga*)，罗伯特 · 休特沃（Robert Hütwohl）译，圣达非（Santa Fe)：太阳精神出版社（Spirit of the Sun Publications)。

4 杰弗瑞 · 霍普金斯（Hopkins, Jeffrey）译，《山法：西藏关于他空见和如来藏的根本大论》(*Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on the Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*)，倚色佳（Ithaca)：雪狮出版社（Snow Lion Publications)。

5 马修 · 凯普斯坦（Kapstein, Matthew)，《导言》("Introduction") 收于《觉囊历史、图像、教义研究文集：壤塘堪布洛追扎巴作品选集》(*Contributions to the Study of Jo-nang-pa History, Iconograhphy and Doctrine: Selected Writings of 'Dzam-thang Mkhan-po Blo-gros-grags-pa*)，1—2，1—12页，壤塘和阿瓦的木刻印刷版，由马修 · 凯普斯顿博士和居美多杰博士（Dr. Gyurme Dorjie）收集，达兰萨拉（Dharamsala)：藏文文献图书馆（Library of Tibetan Works and

Archives)，1993。

——《佛教的西藏化：转变、竞争与追忆》(*The Tibetan Assmilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*)，牛津（Oxford）：牛津大学出版社（Oxford University Press），2000。

——《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释》(“From Kun-mkhyen Dol-po-pa to 'Ba'-mda Dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of the Prajñāpāramitā”)，收于《理性的踪迹：印度和西藏佛教思想的认同与诠释》(*Reasons Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Thought*)，301—316页，波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications），2001。

6 约翰·纽曼（Newman, John. R.），《时轮简史》(“A Brief History of the Kālacakra”)，收于《时光之轮：语境中的时轮》(*The Wheel of Time: The Kālacakra in Context*)，格西轮都索巴（Geshe Lhundub Sopa）、罗杰·杰克逊（Roger Jackson）和约翰·纽曼编，51—90页，麦迪逊（Madison）：鹿苑书局（Deer Park Books），1985。

——《时轮本续中的金刚瑜伽》(“Vajrayoga in the Kālacakra Tantra”)，收于《修习中的密教》(*Tantra in Practice*)，大卫·戈登·怀特（David Gordon White）编，587—594页，普林斯顿（Princeton）：普林斯顿大学出版社（Princeton University Press）。

7 乔治·罗列赫（Roerich, George N.）译，《青史》，德里：莫提拉·班纳西达斯出版社（Motilal Banarsidass Publishers），1976。

8 大卫·塞福特·鲁埃格（Ruegg, David Seyfort），《觉囊派：一个佛教本体论者的教派——据〈宗义书水晶镜〉》(“The Jo naṅ pas: A school of Buddhist Ontologists According to the grub mtha' šel gyi me loṅ”)，收于《美国东方学会杂志》(*Journal of the American Oriental Society*)，83期，73—91页，1963。

——《多罗那他的佛本生故事及时轮与多罗本续的历史——前言》(“Forward to Tāranātha's Life of Buddha and His Histories of the Kālacakra and Tārātantra”)，收于《多罗那他的觉囊百行》(*Tāranātha's Jo nang Mdzad Brgya*)，德莫（N. G. Demo）编，1—3，新德里：噶丹松哲民彦君培系列（Gadan Sungrab Minyam Gyunphel Series）20，1971。

9 金·史密斯（Smith, Gene. E），《香巴噶举传承》(“The Shangs pa Bka' brgyud Tradition”)，收于《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文学》(*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*)，波士顿：智慧出版社，2001。

10 赛勒斯·斯特恩斯（Stearns, Cyrus），《印度大班智达威月的生平和西藏传说》(“The Life

and Tibetan Legacy of the Indian MahāpaṇḍitaVibhūticandra"），收于《国际佛学研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*），19，1，1996。

—— 《来自朵波的佛陀：对藏地上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsan*），纽约：纽约州立大学出版社（New York: State University of New York Press）。

11 大卫·坦普曼（Templeman, David），《史学家多罗那他》（"Tāranātha the Historian"），收于《西藏杂志》（*Tibet Journal*），17，1，41—46页。

12 薇思娜·华莱士（Wallace, Vesna），《内时轮：佛教密宗的个人观》（*The Inner Kālachakra: A Buddhist Tantric View of the Individual*），牛津：牛津大学出版社，2001。

四

时轮的六支金刚瑜伽

爱德华·亨宁（Edward Henning）著，柴冰 译

六支瑜伽是时轮（Kālacakra）法类的圆满次第（梵文*utpannakrama*，藏文*rdzogs rim*）观修，并常被描述为体现了不同密续各种生起和圆满次第的意义，且为一切佛乘之绝顶（*yang rtse*）的意义。

如根特·格隆伯尔德（Günther Grönbold，Grönbold 1996）已经指出的，瑜伽系统分类为六个部分（六支瑜伽[*ṣaḍaṅgayoga*]，及更著名的八个部分（八支瑜伽[*aṣṭāṅgayoga*]）是很久远的，可以追溯至奥义书（Upaniṣads）的时代。金刚乘（Vajrayāna）修行最极致表达的佛教系统以这种方式构成是不足为奇的。时轮的六支瑜伽与早期印度最常见系统的组成部分中的五支为同名，但它们的观修是非常不同的。这些修习，六支金刚瑜伽（rdo rje'i rnal 'byor yan lag drug）主要在时轮法类内被描述，但在密集金刚（Guhyasamāja）和喜金刚（Hevajra）文献中也有提及。

在像本文这样的作品中，并不适合描述这些修习的任何细节。因而在以下几页中我会就六支瑜伽的结构和理论做一些解释。由于其保存在觉囊（Jo nang）传统，我主要依据多罗那他（Tāranātha）和曼木达哇格勒（'ba' mda' dge legs）的著作。但首先介绍一小段历史。

时轮系统大约在11世纪初的时候出现在印度，并继续在印度发展直至13世纪早期摩揭陀和孟加拉的穆斯林入侵时摧毁了主要的佛教学府，只留下某些佛教

剩余。

在专门从事六支瑜伽的众多印度时轮修习者中，某些个人脱颖而出。其中最重要的是护无比（Anupamarakṣita）。他可能生于11世纪前半叶后期，他关于六支瑜伽的两篇重要文本以它们的藏文翻译留存。同样尚存的是两部日祥智（Raviśrījñāna）对这些作品的注解。他生活在大约一个世纪之后。就一个简单的数据统计来看，护无比传统的这四部著作正好占了今天存于藏文翻译中的原始印度六支瑜伽材料的半数以上。

在日祥智之后一代人，大约12世纪末，这些教法经过了加德满都著名的Tham Bahī的住持毗呼底旃陀罗（Vibhūticandra），该寺由另一位时轮修习者阿底峡所建。毗呼底也从成就者山隐（Śabari）接受了一个直接的传承，并在翻译和传递这些教法进入西藏上发挥了核心作用。

下一个最重要的传统来自有时轮足（Kālacakrapāda）称号的两位老师。年长的时轮足几乎可以肯定是介绍时轮至印度的人，年轻的时轮足可能是那烂陀（Nālandā）的名师那洛巴（Nāropa，956—1040）（见纽曼[Newman]1987年对这个主题有益的讨论）。毗呼底旃陀罗也参与了时轮足六支瑜伽教法的翻译和传承，但更重要的是，这些教法通过了克什米尔月怙主（Somanātha），他旅行至摩羯陀遇到两位时轮足。之后他遍游西藏，教授时轮并帮助翻译工作，尤其是和著名的卓译师喜饶扎（'Bro lo tsā ba shes rab grags）。

这些只是我们今天所知的领军人物，但还有许多其他人。时轮系统从西藏人那里吸引了极大的关注：密续本身被至少二十位不同的译者译成藏文、密续和各种其他的时轮文本以种类繁多的途径找到了它们进入西藏的方式。当然，在这些进入西藏的六支瑜伽不同的传承中有很多变化，核对所有这些最重要的工作是由衮蚌·图杰宗哲（Kun spangs thugs rje brtson 'grus，1243—1313）执行的。

他确定并学习了六支瑜伽的十七种不同传承，觉囊六支瑜伽传承的强大力量在于它在一个单一连贯的系统中保存了学和修两大部分。多罗那他的主要的导引文本《甚深道金刚瑜伽导引·见即获益》（*Katodo*）定义此系统为包含了五十三种独立的观修。与之结合的共有一百零八种身体练习，由曼木达哇格勒《时轮圆满次第六支加行幻轮之律仪与明释成就密意庄严》（*6ykrab*）描述得最充分。纵观这些相关的指导文本，有许多评论表明各种指导的起源，传统上最初由图杰宗哲（Thuje Tsondru）确定。

下面是改编自多罗那他《金刚瑜伽导引见即获益之补遗·百光炽燃》（*Kayolt*），由图杰宗哲汇集的一份传承的简短清单，传承中的很多内容被简单地通过相关译者或早期上师的名字确定。

1. 来自吉觉译师（Jijo，吉觉·达哇沃瑟[gyi jo zla ba'i 'od zer]）的教导，其被誉为是时轮密续的第一位翻译者。

2. 玛·格卫洛追译师（lo tsā ba rma dge ba'i blo gros）。

3. 冲木译师（Trom，冲木·白玛沃瑟[khrom lo tsā ba padma 'od zer]）。

4. 源自阿底峡的传承，他学自一名叫做“黑喇嘛卧喜坚”（bla ma nag po mngon shes can）的上师。其可能是接近王舍城（Rājgṛiha）的黑山上那烂陀寺（vihāra）的上师罗睺罗隐密金刚（Rāhulaguhyavajra）。

5. 源自克什米尔班智达月怙主的卓传承。

6. 热（Rwa）传承，遍吉祥（Samantaśrī）传授给热·曲惹（rwa chos rab）的教法。卓和热这两种传承在西藏一般被认为是最重要的。

7. “瑜伽鬘”传承，源自咱弥·桑杰扎译师（tsa mi lo tsā ba sangs rgyas grags）。

8. 热琼·多杰扎巴（Rechung Dorje Drakpa）接受自不空金刚（Amoghavajra）的传承。

9—11. 源自噶译师（rga lo）的三个传承，包括一个来自喜金刚法类的传承，一个来自密集金刚的传承，另一个得自咱弥译师的时轮系统。但由于它们阐释指导的方法非常不同，这些被分开计算。

12—13. 源自克什米尔班智达释迦室利（Śākyaśrī，1127—1225）的两个传承。其一关涉喜金刚系统，且它的由那洛巴所作六支瑜伽的教导，传给了恰（Chal）译师恰·曲桑（dpyal lo chos bzang）。另一是传至萨迦班钦（Sakya Panchen）的传承，被称为“六金刚句的口传”。

14—15. 两个通过毗呼底旃陀罗的传承。第一个是毗呼底听自宝护（Ratnarakṣita）的源自护无比的长传承。第二个是毗呼底在山隐于Tham Bahī拜访他时向其求取的短传承。

16. 恰（Chag）译师曲杰贝（chag lo tsā ba chos rje dpal，1197—1264）的传承，该传承听闻自尼泊尔班智达（paṇ chen nyi dbang srung ba）。

17. 罗喉罗室利跋陀罗（Rāhulaśrībhadra）教导的传承，经由曼隆上师（man lungs gu ru）传下来。

图杰宗哲也以建立了觉囊寺而闻名，该传承发展到后来被称为觉囊派传承。他们一直从事时轮的修习。今天在觉囊传承里所发现的六支瑜伽修习的结构，与最初图杰宗哲的描述非常类似。

六支瑜伽的结构

在探讨六支瑜伽理论的细节前，先描述一些它们的整体结构和它们所涉修习的性质，将是有益的。我发现用每支瑜伽的梵文名称提及它们更加有用，但以下的初步清单中，在它们的藏文名称后我也给出了英语翻译：

1. Pratyāhara （*so sor sdud pa*）——收摄

2. Dhyāna （*bsam gtan*）——禅定

3. Prāṇāyāma （*srog rtsol*） ——命力

4. Dharāṇā （*'dzin pa*）——持风

5. Anusmṛiti （*rjes dran*）——随念

6. Samādhi （*ting nge 'dzin*）——三摩地

1. 第一支瑜伽——收摄，是一种无分别禅定，离一切心识活动。大多在完全黑暗中进行，这种修习配合无动之心识或正念，即成一种培养极其平静的禅定的强有力方法。一旦对此进行恰当地长养，且一定程度的真实无分别智已经现起，行相开始在心识中显现，完全自然且未加作意。这些被称为空色（藏文stong gzugs，梵文śūnyabimba），因为它们不是外在的，且明显无有任何的独立存在性。它们是心识的自显现。这些空色分为十种不同的类型，称为十相（rtags bcu）。

这十相在时轮系统内非常重要。事实上，在坛城中紧密围绕时轮的八女神有十相中八个的名字，其他两个被认为是时轮的固有明妃一切母（Viśvamātā）。这些验相在《时轮续》（第五品，v.115）被列出："由于空，看到烟，阳焰，清净无暇之萤火虫，灯以及火焰（黄色光芒，劫火[kālāgni]），月亮（白色光芒），太阳（红色光芒），金刚（黑色闪耀，罗睺[rāhu]），极闪耀和明点。"

收摄的修习分为两部分：夜瑜伽，在完全的黑暗中进行，以及昼瑜伽，在一大片天空的情景下，在一个宽敞的、僻静的地方修习。上边所引的最先的四种验

相与夜瑜伽相关，其他的六个关联昼瑜伽。括号中的名字是那些原本在密续中给出的替代名称。

在曼木达哇格勒对这些的精彩讨论（出自《吉祥时轮圆满次第六支加行总义善说金刚甘露海》，[*Bg6yspyi*]）中，他提出验相的名字并非旨在描述要显现的情景的相，而是它们显现的方式。例如，烟相很可能采取一栋建筑或一个人的图像的形式，但图像在形式上会是烟状的，流动，向上漂浮，“像新形成的雨云”。

同样，阳焰般的验相可能会同样采取一栋建筑或一个人的形式，而闪光会像流水或者“被风吹过的细雨”。曼木达哇格勒对这些相有相似但更为详尽的描述，且将其中各相与融化相联系，亦即左右两脉中的五大之风融入中脉。

多罗那他对这些验相作了一个有趣的评论（出自《金刚瑜伽导引见即获益之补遗·百光炽燃》）：“验相这个词这里不应仅被理解为道的一个验相，而是实相的一个验相。比如，如果你正在夜间行走长路并在远处看到一个真正的光，当你接触到光，它将能温暖你并去除冷的感觉，这是一种验相。类似的，空色应该被理解为真实、此真实之存在的验相、如来藏（tathāgatagarbha）以及疾速证觉一个验相。”

关于收摄，值得提及的另一点是这种修习类型据说在《般若波罗蜜多》（*Prajñāpāramitā*）中即有根据。很多作者，包括护无比，给出了下面源自《八千颂般若波罗蜜多》（*eight-thousand-line Prajñāpāramitā*）的引文：

> 诸天之王释迦（Sakra）对长老须菩提（Subhuti）说：“圣者须菩提，若有人语修习般若波罗蜜多，应修何者？应以何方式修习？”
>
> 长老须菩提对诸天之王释迦说：“乔尸迦（Kaushika），欲修此般若波罗蜜多者应与虚空修习。乔尸迦，欲修此般若波罗蜜多者应于一无屋顶处修习。”

这被视为在开阔处修习昼瑜伽的起源。

2. 在第二支瑜伽——禅定中，行者令心识专注于空色。最重要的是，心须专注于心与色之平等性及无可异离性。该过程分为几个步骤，在此过程中觉受这些空色，理解并驾驭它们。

这些修习的前两个方面可令右脉（rasanā，ro ma）和左脉（lalanā，rkyang ma）中流动之风息得以平静，从而培养在下一修习中风入中脉之堪能。

3. 修命力时，通过抑制风息在左右二脉中的流动，从而将持命风（prāṇa，srog rlung）和下行风（apāna，thur sel gyi rlung）在中脉内合为一体。这主要通过金刚诵（rdo rje'i bzlas pa）的修习来观察入息与出息，以及其他调练呼吸的方式来完成。

4. 持风关注的是中脉的风，这些风来源于命力中左右二风的十个方面。这里，这些已被结合成一个整体的持命风和下行风，通过呼吸训练，特别是各类宝瓶气（flask-breathing，bum can rlung）变得稳定，并融入中脉内的不坏明点。这是出入息的融化或消退——它们融化回返至它们起源的明点。

5. 修随念时，行者的身体被空色的大手印代替。这意味着修习者们的身体自然地被视作与明妃一切母和合的时轮而显现。当正确修习时，它将自然显现为空色而非作意观想的形相。

当然，修习随念的初学者，可能需要观想他们自己为与明妃和合的时轮金刚，但当此能力得到了更充分的培养，其觉受更多的是视自身为本尊，一种空色，而不是一种作意的“观想”之一。培养这种能力的过程以收摄的修习开始，从而令空色于无分别定中任运现起。任何形式的作意观想皆完全不得要领。

通过男女本尊的空色和合，在行者色身红白二界燃滴的基础上，在顺降与逆提中反复长养与圆满四喜（dga' ba bzhi）。这即指红白二界在中脉内的上下运动可增加大乐与空色之觉受——行者能觉受到的当然不止于此。当行者能控制风息的运动时，即可开始修习明点、风以及运行于二者之间的力。这必须通过拙火（gtum mo）定及类似修习而完成。

6. 随着第六支瑜伽——三摩地，自成本尊的空色之性欲被转化，从而生起不变大乐。欲望被转化为大乐和对众生的大悲。如是即具备方便与智慧之自性，且离能所二取。这被解释为空色和乐的平等。由于此修习的空分已由前期瑜伽充分长养，重点现在完全落在大乐的增长上。

这里的结构很简单，六瑜伽明显分为三对：收摄和禅定是脉瑜伽，通过这些修习而净治诸脉，以便后续阶段能掌控风息。经由收摄与禅定，风的运动趣归于止——风返回至产生它们的明点中。最后，随念和三摩地是明点的瑜伽。

此外尚有其他的瑜伽判分形式，其中之一二将于后面描述。值得在这里指出的是，六支瑜伽的一种完整描述通常会包括将每一支瑜伽再分为六支，这源自时轮足的传统。对每支瑜伽，这将是瑜伽名字的意义、修习的时间、修习的特征、印证——亦即修习中成功的验相、由修习达成的净治的类型和修习的最终结果。

篇幅有限，不容详述。

从上面简短的描述中应立即予以明确的一点是，每支瑜伽都建立在先前已通熟的瑜伽的基础上，同时又产生修习后续瑜伽之堪能，因此六支瑜伽中所贯穿的是一个自然的因果链。这六支瑜伽中因果关系的结构相比著名的那洛六法（*nā ro chos drug*，通常被误译为那洛巴的六支瑜伽）要明显得多。尽管六法中的第一支——拙火，显然是其他修习的基础，但其他法间的因果关系却不清楚。对于六支瑜伽，这种关系是最基本的。

瑜伽的术语

接下来，我要根据多罗那他的长论《甚深道金刚瑜伽广释双运极明》(*Kazuju*)给六支瑜伽理论一个简短的描述。我会主要挑选出某些关键的而且是我认为最有意思的观点。

在描述这个理论前，有几个术语需要介绍，这些术语很大程度上代表了时轮关于实相及证悟方法的不共见。

我们已经遇到的脉（rtsa, nāḍī）、风（rlung, vāyu）和明点（thig le, bindu），经常被译成种子。我发现“明点”在观修的语境下更具意义，这最能体现它们是如何被观想的。简单地使用相对应的梵文术语“bindu”可能会更好，“potential”这个词也通常是有用的。这三种构成所谓的金刚身（rdo rje'i lus, vajrakāya）代表构成我们身体和精神存在的结构、过程和潜能。主要的脉有三：中脉（绿色，有时是蓝色）、右脉（红色）和左脉（白色）。通常认为这些脉平行地穿过身体中央，靠向背部，贴近脊柱。

三脉皆延伸至脐下，但颜色不同。肚脐下方的中脉被称为具螺脉（śaṃkhinī, dung can ma，蓝色）。右脉更低的延伸段为黑色，它弯曲到左边，汇合中脉直达密处。左脉更低的延伸段为黄色，并向右和后弯曲，延伸到达肛门。

成群的小脉从中脉的六轮处分出，亦即从顶轮、眉轮、喉轮、心轮、脐轮和密轮处分出。这些分别和空、水、火、风、地和识相联系。

六轮各自所具有的脉之数量与颜色如下：

顶轮　4　绿色

眉轮　4　8　16　白色

喉轮　4　8　32　红色

心轮　4　8　黑色

脐轮　4　8　12　60或64　黄色

密轮　6　10　16　蓝色

通过四个主要的轮，四支小脉从中脉分出，然后再细分出上边所述的总数。

因此，对于喉轮，四支脉从中脉岔开；这些脉每支细分成两个为八支，然后每支脉再细分成四个为三十二支。各轮的小脉像伞的辐条那样弯曲，顶、眉、喉中的那些向下弯曲，其他的向上弯曲。（多罗那他在这里实际上没有提及密轮，但假定它的脉向上弯曲似乎是保险的）

也有与十二个主要关节相关联的次级脉轮：肩、肘、手腕、臀部、膝盖和脚踝，以及其他更小的轮。

风通过各种脉移动，共有十个主要类型，分为两组，每组各五，每一脉皆与五大中之一大相关联。十风分别是：

持命（prāṇa，srog）——空

平住（samāna，mnyam gnas）——风

上行（udāna，gyen rgyu）——火

遍行（vyāna，khyab byed）——水

下行（apāna，thur sel）——地

龙（nāga，klu）——识

龟风（kūrma，rus sbal）——风

蛤蚧（kṛikara，rtsangs pa）——火

天授（devadatta，lhas byin）——水

财王（dhanañjaya，nor rgyal）——地

有时龙风（nāgavāyu）和下行风（apānavāyu）与五大的配合关系是颠倒的。下面将描述这十风的主要位置和它们的一些功能。

1. 持命风（Prāṇavāyu）：位于中脉内，肚脐以上及心轮的上面的脉。它维持生命和体征，并产生诸多念头。如有损坏，注意力被打断，将导致心识缺乏、疯狂，最终死亡。

2. 平住风（Samānavāyu）：位于心前侧的脉中。它保持腹中热量，维持食物中养分和废物的分离，通过身体传递养分并往下排出废物。如有损坏，可导致胃病。

3. 上行风（Udānavāyu）：在东南（东朝向身体前方）脉。控制言语、味觉、喝、吃、唾沫、呕吐。如有损坏，可导致发烧和上部（身体）疾病。

4. 遍行风（Vyānavāyu）：存在于全身。与右脉的力量结合，在关节处它使四肢伸展和收缩。如有损坏，将引起中风瘫痪。

5. 下行风：在中脉内，肚脐以下。开始于心脏下侧，控制粪便、尿和明点的排放和保留。如有损坏，将导致感冒和下部疾病。多罗那他指出该风和持命风是决定性的风。

6. 龙风：在西南脉。调控视力、肥胖、嗳气。

7. 龟风（Kūrmavāyu）：在后侧脉。调控四肢的伸展和收缩。

8. 蛤蚧风（Kṛikaravāyu）：在西北脉。控制愤怒、注意力分散、醉酒。

9. 天授风（Devadattavāyu）：在左脉。控制打哈欠和造成风病。

10. 财王风（Dhanañjayavāyu）：在东北脉。可导致尘病。此风存留在体内很长一段时间，甚至在死亡后。这大概是例如头发和指甲在死后能继续生长的一个可能因素。

以上是风的主要位置，但它们也渗透到身体的所有脉。持命风凭强大的力量向上移动，但不向下运行。然而，有一些较小的持命风与下行风混合，由是而略微向下移动。类似的，下行风凭借强大的力量向下移动，而不是向上，但部分下行风和持命风混合而向上移动。平住风主要集中在腹部，保持热量（消化），但在一定程度上遍布整个身体。余者与此相类。

明点一般被分为两种类型：世俗的识明点和胜义的智明点。后者与胜义谛、佛性或者如来藏相同，常住为唯一不变之大乐。其净治与现证即一切修习之目标。

就世俗明点而言，有两种主要明点是所有明点生成的根基。脐下存有血的精华、“内在的太阳”，是所有红界的首要者以及温暖和热量的来源、活跃的拙火。顶轮上边存有精液的精华、“内在的月亮”或“世俗之源”，其乃所有白界之首要者，形为不坏种子字“haṃ”，亦为宽缓之乐的本性。

由于这两个是所有其他明点的基础，故说二者具有种子字“e vaṃ”的自性。

由此二者生起位于四轮中央的四明点。位于眉轮者是水明点，为月、身之自性。位于喉轮者是火明点，为日、语之自性。位于心轮者是风明点，为罗睺、意

之自性。位于脐轮者是地明点，为劫火、智之自性。

身明点产生醒位迷乱，语明点产生梦位迷乱，意明点产沉睡位迷乱，智明点产生第四刹那之迷乱——通常认为后者是高潮的觉受，但也包括一些其他的觉受。故说此依四刹那而判别之四明点为不同的觉受层面的潜在因素。

在道上，这些明点是四喜觉受的基础，且依修道而令世俗四明点转化为胜义明点，从而获证四身（kāya），分别为：化身（nirmāṇakāya，sprul pa'i sku）、报身（saṃbhogakāya，longs spyod rdzogs pa'i sku）、法身（dharmakāya，chos kyi sku）和俱生身（sahajakāya，lhan cig skyes pa'i sku）。

四者皆固有之明点，即位于顶轮之空大明点与位于密处之识大明点。如是共计六明点，其中最后两个明点与早前提到的两个主要明点本质无异。有时也说智明点为其他五明点所固有。

最后，在术语方面，时轮使用了三个在其他佛教文献中未发现、但取自印度数论系统（Hindu Sāmkhya system）的术语。包括三功德（藏文yon tan gsum，梵文triguṇa）：暗（藏文mun pa，梵文tamas）、热（藏文rdul，梵文rajas）和心力（藏文snying stobs，梵文sattva）。必要时可介绍其他术语。

瑜伽的理论

下面将是对由多罗那他所描述的六支瑜伽详细理论（出自《甚深道金刚瑜伽广释双运极明》）的一个非常简化的概要。例如，六支瑜伽修习的要点是转化行者的觉受，目的是为了获得多罗那他所说的究竟解脱，他描述其为“现证诸法自性与实相”。他继续说道：“道为遣除障蔽实相的垢障之方便。一旦现证其实相，将永远不会偏离道。”

多罗那他的理论描述事物的状态如我们发现的，轮回（saṃsāra）位或循环存在，其本质是苦。这个讨论的关键是一个事实，即轮回的成因可以被去除，道为达成此目的之方便，最终结果是从那种痛苦解脱，即涅槃（nirvāṇa）。

这个基本思想通过三续（rgyud gsum）的概念总结，在这一点上，多罗那他引用了《密集本续》（*Guhyasamājatantra*）对密续（tantra）一词的佛学定义：

> 密续被称作续，此密续被分类成三个方面：基、自性以及二者之无分别。自性为根本因，基为方便，无分别为果。密续的意义包含在此三者中。

近年来使用的术语已经离最初的引用改变了一点，但这显然是指基（如我们发现事物的状态）、道、果。

多罗那他指出，这事实上反应出时轮本身的结构，尽管它也有其自己外部、内部和其他的分类。《时轮续》被分为五品，其中第一品描述外时轮，物质世界。第二品描述内时轮，具有脉、风和明点的身体。这两者构成基。最后三品是其他时轮，讨论灌顶、修习和最终的觉悟，这些描述道和果。

外时轮和内时轮被称为因续，其他的既是方便续又是果续。诸法尽摄于此三者中，三者合起来共同描述实相。

“续”这个词，用来表示此三者本性无有分别。个人虽可经历轮回界诸法、道及究竟解脱果，但这些不是不同的实体，而是对唯一真实的不同体验。

因续的自性依众多异门而得以了知，例如光明本初佛（Ādibuddha），圆满证觉，或如来藏、佛性。这仅仅是心识之本性，具足本初乐空双运之性相。

心识有两种类型：轮回识（saṃsāra-mind）和涅槃识（nirvāṇa-mind）。有许多其他成对的词用来表达同样的区别：世俗识与胜义识、识与识性等。

世俗轮回识是指被八识聚之客尘以及五十一心所所缠缚之识，这种觉受由四醒位而得以描述。就此四刹那而言，因续——光明本身非由极微或各支分构成，但却作为受客尘所染之四种性或四明点之自性而存在。并且，当依修道而遣除杂染后，如前之四种性即成四身或四金刚之因续，亦即身金刚、语金刚等的因续。

由此看来，基果实无分别，因而四明点即四身。但因为众生所有的体验产生于这些明点，它们被包含在因续中；而且因为它们是证悟的四种活动的基础，它们被包含在果续中。对于道续可以给出类似的观点。

此本性实相既是胜义因，亦是胜义果，而且实际并无因或果。然而，对有情而言，我们则依因果而谈。

限定杂染的词“客生（incidental）”在这里是重要的。心识的本性为轮回与涅槃体验的本质，而且正是这些杂染烦恼才导致了（轮回与涅槃的）分别。杂染是客生的，因为轮回涅槃自性无差别，杂染并无自性。

多罗那他继续这一讨论，指出其他成对的术语具有相同的区分。例如，胜义

谛被称作“大空性之五种子字”，以其为五大之精华，且为五智自性之因续。“大（great）”这个词这里并不意味着仅仅无自性之空即可称为大，而是表示空本身是智。

类似的，胜义谛被称作“六个不变的空明点”，因为它是六蕴和六大之精华以及六类佛与佛母之因续。这里说的明点是空，因为大乐的潜能离一切能所二取之戏论。

同样的，胜义谛是十二缘起（rten ’brel bcu gnyis）的本质，也是（内）风十二种变化的本质，并且它是洞见十二真实义（bden don bcu gnyis）的法身智的因续。

关于遣除客尘垢染的过程有诸多譬喻，以下概说一二。铜具有一定的颜色、光泽和其他品质，但当它以矿石的形式呈现时，由于其他的元素和杂质，其本身的特质没有被观察到。然而，一旦以正确的方法净除那些杂质，纯铜连同其光泽、颜色等品质随之出现。铜并未被改变，且它的品质不是新造——仅仅是杂质被清除了。

轮回的产生

于此，多罗那他进一步详说胜义谛、心识光明、基位智、不坏明点等如何成为四明点与八功德之本性而存在，如何自彼等生起看似与其想杂之客尘垢染，何者为阿赖耶识之体性，何者为“大迷乱分别”。

具体而言，根据其安布与排列而有四种位。如是生起一切阶位之显现与念头，以及暗、热、善、声、触、味、色、香等八功德。复由彼等生起蕴、界、受、行等。

阿赖耶识乘骑所谓的智慧风，该风与其实无分别。主要的妄念所乘骑者为微细风。

从这个根本妄念产生具有风的特征的两种事物：生起第四刹那之喜乐风，产生醒、梦和深度睡眠的状态的俱生风。

此中并非由妄念而产生物理上的风，而是这些“风”具有风的性质，由彼生起四刹那之念头（结构）。复次生起前述十风；十二种风由此上升；由是生起对五种

对境之觉知。其后，则生起意识以我执之识，并从识的这两个方面生起无量念头。

再者，这种识是白界、红界和风三者的本质。因此，主要的妄念以此三者之杂染方式存在，并因此作为白、红和风的微细性质存在，且产生更粗的明点。

作为与四明点相联系的四刹那的本质仅为识觉，它们并不存在于身体的特定部位。然而，经由眉轮之脉、风和明点的活动，醒位之觉受即被激活，并在醒位产生所有显现、感知和思维。

类似的，梦来自喉轮中的那些（脉、风和明点的活动），深度睡眠源自心轮，脐轮则激发第四刹那之觉受，并产生性欲的显现、感知和思维。如是而将四轮、四金刚、四刹那联系起来。

正如我们所知，主要的识犹如一明点，且为白、红（二界）以及风之本性。由此观点来看，风的力量（暗，来自三功德）产生念头，其带有痴的性质。红界，为热之本性，引起欲求和善良的特征，白界之本性引发与性的放松与排泄相关之喜乐相。

这个主要妄念引起风的运动和念头的形成，且它有能力产生排泄之乐的十六喜和粗的十二缘起。作为明点，这些粗的状态不存在，但风、念头、喜和缘起的微细相却的确存在。

从这主要妄念和粗的身体的联系而产生欲界轮回的体验。除了与色界与无色界的粗分程度不同以外，它们基本上是相同的。

此外，由白、红和风的本性激活的风的力量，引起十二种变化的风的运动（十二种向上的变化，其与身体内部的变化相联系）。这个活动激发红分并导致其燃烧，由是导致白分完全融化。

一般来说，风的运动、红分的燃烧和白分的融化引发所有种类的念头，并且，被先前的行为推动，其他明点也被激活。最终生起情器世间一切自他之显现，各种驱使行动的杂染念也得以产生。

然而，随着这些风与情绪的增加，一个人则积累了将来推动其重生的业。这些业有两类：第一类是正常（中性）业，主要产生世界，且令其他生命亦发生于其中；第二类产生每个有情的身体、受用等。以此方式产生的情器世间皆摄于蕴、界、处中。

在这一点上，多罗那他给出了对产生轮回的方式的简述，正如许多此类描述一样，该简述可被解读为某种时间线，但并不是此处的意图。这些不是对某种发

生在遥远的过去、产生我们当下条件的初始过程的描述，而是一个持续的过程，一个总是在发生的过程。前面的部分提到了这样一个过程：由风驱动的红、白二界间的互动。这一过程乃于拙火及相关修习中，以清净的方式进行观修，并作为控制和净化产生轮回的过程的一种手段。接下来的描述与此紧密相关。

轮回的来源在这里是（执着于）排泄的乐，有人可能说执着生命本身。如是，无始以来，妄念即成欲望之本性。一旦贪被激活，有一种与贪的对象有关的改变，这种改变导致与贪的原始对象的分离，并生出嗔。嗔的性质是无明，无明则是痴。这样错觉拥有了贪、嗔、痴三种主要杂染情绪的性质。

多罗那他以下面的方式总结了轮回发展的方式。

从排泄之乐的本性意识产生精液、明点和风。从这三者产生这当下的身、语和意。且从此身、语、意的脉、风和明点的出现产生外部物质世界的所有各种显现。

经由展现精液、明点和风内部位置之力量的基本因与外部物质世界的对象和自己的身体的结合，故而产生情绪，有情遂积累转生之业力。起初的情绪的本性被激发后，即生出各种情绪。这样，从心识对轮回的体验生起情绪，而情绪则产生轮回，所有那些在轮回中流转者则经受各种苦。

轮回之苦非他造，唯如作茧自缚尔。

轮回的可逆性

应该明确的一点是，轮回是可逆的，因为产生它的迷乱本身并不存在。轮回中众生的流转是足够真实的，但并非真实建立，且仅是一个并不真实的迷乱。此迷乱只是一个念头的构建，且此念头由本性的力量和业风的运动而产生。

对这所有应用一种对治是必要的，那就是无分别智将抑制业风。然后，行者通过此无分别智现证真如，遣除变化之喜乐的本性。随着业风停止，白红二分消退，十六种排泄之乐和十二缘起即归于停止。

这使宿业、情绪和痛苦的相续结束，且在超越念头造作后，这些将不会再出现，由业力与情绪所引发的存在之源即被耗尽。

正是似真却非真的迷乱轮回之崩溃即成为解脱。

在这点上，多罗那他引用了时轮的释论《时轮经无垢光广释》(*Vimalaprabhā*)："因此，所谓魔（Māra）实为众生轮回心性之垢染；所谓佛即脱离轮回心性之智。"这表达了一个事实，即世俗有情仅为意识与无尽轮回界之相续，因为胜义本觉恒住于其中。

作为对治的瑜伽

在谈论关于个别瑜伽的更多细节之前，多罗那他从整体上讨论了瑜伽之道以及金刚瑜伽（vajra-yoga）之深道的性质。

由于基的实相是双运一味的，所以果位智之体性亦如此。因而现证果之方便或道应为双运和合中之一分，因为这是诸法之常性，故而果与因相融。故此金刚瑜伽的深道为双运道。

然此双运所指为何者?——即不变大乐智与具足所有相好的空性身的双运。这与大悲和空性的双运或幻身和光明的双运相同。

在此背景下，大悲、光明以及不变的乐意义相同，通常被理解为方便（藏文thabs，梵文upāya），并被解读为世俗谛。空性、幻身和具足相好之身也意义相同，通常被理解为智慧（藏文shes rab，梵文prajñā），并被解读为胜义谛。

由于这个大乐能克服自他之苦，故被称作大悲，因为其完全保护他们免受苦痛而具有悲的特征。但这并不只是"悲"这个名字应用的一项内容，因为此大乐的确产生了一种对众生爱的态度。

用于此语境的另一术语是"无分别悲"。这指二取显现的遣除，此遣除不会超越离戏论之印。

同样，鉴于其身具足一切相好，故此为离一切二取戏论之智。但是令一切二取显现停灭，并不意味着一切显现皆成断灭。尽离戏论之坛城（maṇḍala）眷属等以及轮回与涅槃之一切庄严将显现，但并非世俗显现与迷乱显现，而是本智之显现、真如之显现等。

但为何大乐在此却说为世俗谛？其实它并非真实的世俗谛，但在此处，其培植须赖于世俗释放之乐的方便。

“双运”这个词也应用于因和果的和合，鉴于此，多罗那他引用了《灌顶略说》(*Sekoddeśa*)：“由空生显现，无变生乐果；因由果印定，果由因印定。”这里的印具有无二或双运的意义。

其中的要点是这二者本质上是相同的。然而，就实相而言，并无任何真正的自生或他生之因果关系。

然而，一切因之自性皆为空色，一切果之自性皆为不变大乐。因为从自身之本性之空生起乐，故因果一如；尽管它们本质上无差别，但为了现证彼等，前五个瑜伽与现证空性之修学有关，而最后的三摩地则与大乐有关。

以其和合乐空二者，金刚瑜伽之道被称作大双运之道。

六瑜伽以若干种方式分类，多罗那他实际上给出了一个十二种分类的清单。其中的四种分类值得一提。

四明点：收摄和禅定移除身明点之障，命力和持风（除）语明点之障，随念（除）意明点之障，三摩地（除）智明点之障。

四位：收摄和禅定净治醒位，命力和持风净治梦位，随念（净治）深度眠位，三摩地（净治）第四刹那。

至于以空色显现净治醒位者，这种净治与各种明晰显现的方式类似（如处于醒位之时）。

对于依停止风而净治梦，由于梦、中有等等微细显现之障是由风之扰动而引起，故而净治是通过停止风的运动。

深度睡眠的净治依于随念时之俱生融化乐，这与风之无分别消融相似。

三摩地通过克服引起变化的明点来净治第四刹那。

念修（藏文bsnyen sgrub，梵文sevāsādhana）四支包括：收摄和禅定的过程是念支，以其为本智之身奠定了基础。命力和持风的过程是近念支，以其为语金刚之道奠定了基础。随念的过程是修支，以其为意金刚之道奠定了基础，是直接增长不变乐的殊胜方法。三摩地的过程是大修支，以其着重长养智金刚（awareness-vajra），但总体而言，亦为四金刚之现证。

多罗那他给出了一个简单的譬喻来说明念修四支的意义：趋近究竟证悟为念，譬如打算去一个小镇旅行。离证悟更近者为近念，犹如为旅行做准备。修是指开始培植带来殊胜果的因，犹如真正出发去旅程。大修之义为无碍而证果，犹如进入小镇之门。

四瑜伽：收摄和禅定是色瑜伽，因为它们生起境相；命力和持风是密咒瑜伽，因为它们净治风；随念是法瑜伽，因为它通过专注所有性相（空性）而培养乐；由此而获证胜义无分别空性，故三摩地为清净瑜伽。同样，以四瑜伽可获四身之证悟，故可冠彼等以四身之名。

瑜伽的功能

关于六支瑜伽的更多细节，多罗那他解释了它们如何各含两个方面。

经由收摄，夜瑜伽与右脉和合，昼瑜伽与左脉和合。经由禅定，则消除以空色为所取的分别，这一修习净治左脉。消除加于空色至上的戏论者，则净治右脉。这两个瑜伽中，收摄主要涉及意，因为在这里是日界净化月界。在禅定中，由于月界净化日界，故其重点为身。经由收摄，专注于虚空（亦即月界）之乐者乃与日界相和合，此即空色。在持风时，月界与日界为心识之无作意状态，由是生起空色。

伴随命力者有六个上下脉（右、左和中，脐上与脐下）。经由抑制右边和左边上部的风，并把它们和位于具螺脉的下部的中央风相结合，从而净化右脉——日道；经由息止右边和左边下部的风，并把它们和中脉（avadhūtī）上部的中央风结合，从而净化左脉——月道。这些过程的顺序并不确定，但一般来说先令上部的风停止，并且在所有的十风已被停止后，它们结合成一个统一体。月界与日界分别掌握持命风和下行风。

伴随持风也有两个阶段。观想从脐轮向顶轮逆行者主要抑制日界，观想从顶轮向脐轮顺行者净治月界。经由这两个瑜伽，命力主要关涉意，持风（主要关涉）身。月界是风进入明点的融化，日界则是拙火的燃烧。

随念的两个阶段依赖于一个人的能力。当一个人不能以空色的大手印（mahāmudrā）引起全部的四喜时，则主要修习以拙火的燃烧来净化月界。然后一旦引发四喜的能力被开发，一个人主要以修习菩提心（即不变融化乐的基础）来净化日界。

随着三摩地，通过抑制位于从密轮（向上）到眉轮之五轮的五大来净治日界，并限制位于自顶轮（向下）的五轮中的五蕴来净治月界。五大为智，五蕴则

为方便。这两个瑜伽中，随念主要与意有关，三摩地（主要）与身（有关）。月界是空色之身，日界为不变融化之乐。

这两重判别关乎不共功德在个人进行修习中被开发的顺序。实修的方式应该是令方便和智慧结合。月亮元素和太阳元素分别是白红二界的运动（活动）的终止。

收摄脱离了心识活动，但它并不简单是一种念头停顿的状态。在没有任何造作的情况下，通过专注于那种自然脱离心识活动的真实，骤生之杂念得以消减，行者自然安住于清净智中。

昼瑜伽和夜瑜伽都是重要的，因为净治与方便和智慧方面相关的杂染是必要的，特别是净化关涉生与死的状态。同样，夜瑜伽使得增长空色特别容易，并且通过修习它，行者随后即可在夜瑜伽修习中发展出一种更全面的技能。

空色的觉受以禅定的修习来保任，这种保任在修习中意味着空色不能停止。

禅定的培养有五个方面：凭借智，色仅仅被观察；凭觉知，则彼可被辨识；凭思择，则可如实了知彼等；凭喜乐，行者可增加多色的执着；凭不动之乐，行者可依心识识别色。

命力是一种将两种具日月性相之不净风逆转为智慧风之方便。此智慧风本质上与空色大手印一致，但修习者之前并未将空色视作是风的体性。

通过专注于这些空色，行者应用宝瓶气等方法，逐步限制日月二风的运动。这些日风与月风是妨碍感知风的实相的障碍，并随着其逐渐减少和消融，行者即可培养出一种空色自性的真正觉受。

在持风时，“胜义明点”作为空色大手印存在，且具大乐自性。从这种乐的本性现起一切骤生显现，且作为物质明点的自性而存在，彼位于世俗脉轮之脐轮中。这是所有细风和粗风的基础，彼等皆发源于其中。彼等无论源自何处，皆将返回于其中。

因而，持风是控制这些细风和粗风返回至物质明点的方便，这样其最初创造了生命的结构以大乐的明点出现。

若观修得当，则持命风和下行风即被结合成一个统一体，然后这会导致“死亡的欺骗”。这是因为一个人获得了以持命风充盈所有六轮、甚至手指和脚趾诸轮的能力。通过十种风融化进明点的力量，年老和疾病的苦楚被去除，并通过感知情绪烦恼的性质，一个人不被那些烦恼所奴役。

某种程度上，随念代表先前四瑜伽的过程的一个顶峰。伴随着收摄，右脉和

左脉部分地受到约束，行者首次体验空色。经由禅定，可进一步将其发展而令左右二脉得以更强力的限制，空色的显现增加了一个数量级。而在收摄中仅存在一种乐的微细感觉，空色的增加会引起持住喜乐的觉受。通过命力在左右二脉中风的运动逐渐陷入停滞，空色的显现增加一百倍，乐的体验随着持命风和下行风的合并而增加。随着持风，风融入六明点，且拙火燃烧，生起融化之乐的觉受。空色至此增加一百或一千倍。

随着随念这些空色越来越稳定，并且与融化乐一起出现或结合。正是在道上累积发展的过程给予这一瑜伽圆满的名字。随念这个词通常会被译作回忆，但在此语境下似乎并没有足够的力量。圆满也带有某些对性的状态、融化乐的状态起作用的意思。

随念与三摩地所专注者本质上相同，所以随念的一个阐释同样也是三摩地的一个阐释。然而，随念的过程旨在培养不变明点，但在此修习尚未获得；在三摩地中，则已证得，且此修习建基于彼。

瑜伽与轮回产生间的联系

瑜伽的净化过程怎样进行，现在应该是清楚的，随着风被平息且返回到中脉，并融回明点中。然后，风和明点间互动过程在后两个瑜伽中以空的角度被净化。

最后我要从一种稍显不同的角度回到轮回的产生过程，说明它的净化如何与瑜伽的特征一致。此论述的一个来源是蒋贡康楚（Jamgon Kongtrul）对三世噶玛巴让琼多杰（the Third Karmapa, Rangjung Dorje）的《甚深内义》（*Zab mo nang gi don*）所作的注解《无上瑜伽续部海之精华总括甚深内义略释深义日光》（*Zab nang*）；这是一个很大程度上基于时轮理论的文本。另一个来源是密续释论《无垢光》，我倚重的还有赫伯特·根特（Herbert Guenther, Guenther 1972）关于轮回产生的讨论，其同样是基于《甚深内义》。

轮回产生的起点为光明，基位智。六大之中，其为识风；六蕴中，其为识蕴。

由此而产生二取分别，给人一种分离和间隔之感。这是空风和根本想，想蕴。这是嗔的情绪烦恼的根源。

心识开始被这种外境之似显现产生贪执，并对其显现做出反应。这是风风、行蕴以及贪的情绪烦恼的根源。

随着过程的深入，头脑开始沉浸在大量增长的似显现外境中。这是火风、受蕴和痴的情绪烦恼的根源。

至此，心识开始理解由分别念所产生的情景，并将名言概念加诸外境，并产生出一种虚假的心智。这是水风，智蕴。

最后，这一切固定下来，变得带有刻板的成见与反应。这是地风，色蕴。然后个体以这些已经发展成型的固定谬见为基础进行行动，轮回之轮遂运转不停。

这里给出风和蕴的发展次序如下，同时列出作为诸蕴清净相之诸佛：

识　识蕴　金刚萨埵（Vajrasattva）

空　想蕴　不动佛（Akṣobhya）

风　行蕴　不空成就佛（Amoghasiddhi）

火　受蕴　宝生佛（Ratnasambhava）

水　智蕴　阿弥陀佛（Amitabha）

地　色蕴　毗卢遮那佛（Vairocaṇa）

六支瑜伽的功能是净治以下的过程：

1. 收摄发展验相的显现，亦即空色。该修习净治识蕴，其果为现证金刚萨埵。

2. 在禅定中，彼等验相之显现已稳定，而且它们被正确地感知。该修习净治想蕴，其果为成就不动佛。

3. 在命力中，行者将左右二业风汇合于一处。该修习净治行蕴，成就不空成就佛。

4. 在持风中，行者执持命风，将其融进种子。该修习净治受蕴，成就宝生佛。

5. 在随念中，行者在中脉净化贪。该修习净治智蕴，成就阿弥陀佛。

6. 经由三摩地的瑜伽，行者得以终止一切风之运行。该修习净治色蕴，成就毗卢遮那佛。

关于界及其清净相（即诸佛之佛母）亦可用类似的描述加以呈现。

参考文献

英文文献

1 根特 · 格隆伯尔德（Grönbold, Günther），1996，《六支瑜伽：六支瑜伽历史之导言》（*The Yoga of Six Limbs: An Introduction to the History of Ṣaḍaṅgayoga*），新墨西哥（New Mexico）：日之灵出版社（Spirit of the Sun Publications）。

2 赫伯特 · 根特（Guenther, Herbert V），1972，《密教之生命观》（*The Tantric View of Life*），香巴拉（Shambhala），明光丛书（The Clear Light Series）。

3 约翰 · 纽曼（Newman, John），1987，《外时轮：〈时轮密续〉中的金刚乘佛教宇宙论》（"The Outer Wheel of Time: Vajrayana Buddhist Cosmology in the Kālacakra Tantra."）威斯康星大学（University of Wisconsin）博士学位论文。

藏文文献

1 6ykrab:《时轮圆满次第六支加行幻轮之律仪与明释 · 成就密意庄严》（*dus 'khor rdzogs rim sbyor ba yan lag drug gi 'khrul 'khor gyi sdom 'grel ba dang bcas pa rab tu gsal bar bshad pa grub pa'i dgongs rgyan*），曼木达哇格勒（'ba' mda' dge legs）。

2 Bg6yspyi:《吉祥时轮圆满次第六支加行总义 · 善说金刚甘露海》（*dpal dus kyi 'khor lo'i rdzogs rim sbyor ba yan lag drug gi spyi don legs par bshad pa rdo rje bdud rtsi'i chu gter*），曼木达哇格勒（'ba'mda'dge legs）。

3 Katodo:《甚深道金刚瑜伽导引 · 见即获益》（*zab lam rdo rje'i rnal 'byor gyi 'khrid yig mthong ba don ldan*），多罗那他（Tāranātha）。

4 Kayolt:《金刚瑜伽导引见即获益之补遗 · 百光炽燃》（*rdo rje'i rnal 'byor gyi 'khrid yig mthong ba don ldan gyi lhan thabs 'od brgya 'bar ba*），多罗那他（Tāranātha）。

5 Kazuju:《甚深道金刚瑜伽广释双运极明》（*zab lam rdo rje'i rnal 'byor gyi rnam par bshad pa rgyas par bstan pa zung 'jug rab tu gsal ba chen po*），多罗那他。

6 Vimala:《摄续王时轮释 · 根本续随入一万二千无垢光》（*bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu pa bcu gnyis pa dri ma med pa'i 'od*），柔丹白玛嘎布（rigs ldan padma dkar po）。

7 Zabnang:《无上瑜伽续部海之精华总括甚深内义略释深义日光》(*rnal 'byor bla na med pa'i rgyud sde rgya mtsho'i snying po bsdus pa zab mo nang gi don nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba zab don snang byed*)，蒋贡康楚（'jam mgon kong sprul）。

五

从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释

马修·凯普斯坦（Matthew T. Kapstein）著，张宁 译

一

在一段经常被引用的《解深密经》（*Sandhinirmocanasūtra*）中，二转法轮被论述为不了义、有上有容的，而只有三转法轮即末转法轮是了义、无上无容的。[1]二转法轮的典型经通常被认为是那些般若波罗蜜多（Prajñāpāramitā）经典和龙树中观著作密意最权威的释论。然而朵波巴·摄啰监灿（Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan, 1292—1361）——这位觉囊派特有的“他空（*gzhan-stong*）”教法的伟大支持者与其敌论者皆明确地认为，般若波罗蜜多教义在某种意义上也是了义的。于是，我们大概会问，朵波巴是怎样寻求解决这由他的立场引发的明显的诠释学冲突。这个问题当然有其重要性：宗喀巴（Tsong-kha-pa）对朵波巴阐释方法的坚决反对，以及在诸多方面与觉囊派截然相反的格鲁派释论传统的形成，都是与之直

〔1〕 拉莫特（Lamotte）1935：85页（藏文文本），页206—207（译本）。另请参见凯普斯坦2000a，112—114页。

接相关的话题。[1]

尽管朵波巴可能在某些方面是一位偏离常规的阐释者，但他并未过分迷醉于自己的观点而漠视可能出现的首要反对意见。其著作中遍布着他认为该如何面对这些问题的线索，例如关于二转法轮的阐释问题，在他最著名的作品《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）中，有一段释论恰好回应了宗喀巴后来将加以完善和辩护的一种批评：

> 有等行人许此（解深密）经为不了义，但此不应理，以其既不见诸（经典），亦非依正理而成立，故（所疑之经）乃了义之说无可辩破。
>
> 然而有难言："因中转法轮讲中观，末转法轮讲唯识（*sems tsam*，*cittamātra*），故中转法轮乃了义，末转法轮为不了义。"
>
> 此说极不应理，（立）末转法轮为唯识根本典籍（*rang-gzhung*）之说于教于理皆无根据，因其所开示者超越唯识，且为大中观之究竟义，并与金刚乘之究竟义相顺。（《朵波巴》卷2，228页，l.3f;《山法了义海论》177页，l.3f.）

一些这样的策略之所以会吸引朵波巴和其他相似立场的藏土支持者，原因很清楚，因为被认为是三转法轮典型的经，如《楞伽经》（*Laṅkāvatāra*）和《华严经》（*Gaṇḍavyūha*），确实有很多超越唯识的教授，至少对该哲学派系给出了一个相对严格的宗义观点。事实上，这些经并非不常为月称（Candrakīrti）、寂天（Śāntideva）等中观大师作为权威典籍来引用（这自然被看做给"大中观"传统是超越更为广传的中观哲学派这一观点提供了一些支持，正如宗义学理解的那样）。[2]最终，在西藏有许多人认为金刚乘——密咒道在关键方面是较显宗而言

---

〔1〕　这些话题及与其调查相关的前人研究见陶彻尔（Tauscher）1995、霍普金斯（Hopkins）1995、1999和凯普斯坦2000a第六章。

〔2〕　因此，比如，止贡觉巴玖丹贡布（'Bri-gung Skyobs-pa 'Jig-rten-mgon-po）（1143—1217）的《正法唯一密意之根本文》（*Dam chos dgongs pa gcig pa'i rtsa tshig*）中言："有持中观所宣不同于唯识所宣之见者，然依金刚语，讲授唯识之言正是讲授中观之言"（*dbu ma'i bka' dang sems tsam pa'i bka' tha dad par 'dod de; rdo rje'i gsung sems tsam ston pa'i bka' nyid dbu ma ston par bzhed*）。选自《唯一密意书》（*Dgongs gcig yig cha*），卷1，157—158页。朵波巴被视为止贡觉巴的化身或许并非毫无重要性。

更“高”的教法，比起与二转法轮诸经的联系，密续部（Tantras）与三转法轮中的至少一些经有更为明显的密切关系。[1]但是这置般若波罗蜜多自身于何处呢？朵波巴继续讨论道：

> 二转法轮……并非说为不了义、有上有容，因其开示般若波罗蜜多，更因其开示非自空者为自空，及其他类似之因由。不生、不灭、本初寂静之般若波罗蜜多于三转法轮与金刚乘中皆有开示。（教法之三个分期中）对其（分别）有不明显、明显以及极明显之开示……

简而言之，朵波巴提出般若波罗蜜多经典在字面上，并非总是清晰地阐述其密意，他将此密意多方面地描述为如来藏（*tathāgatagarbha*, *de-bzhin-gshegs-pa'i snying-po*）、无二智（*advayajñāna*, *gnyis-med ye-shes*）、大手印（*mahāmudrā*, *phyag-rgya chen-po*）、胜义菩提心（*pāramārthikabodhicitta*, *don-dam-pa'i byang-chub-sems*）等，以及空性（*śūnyatā*, *stong-pa-nyid*）、法性（*dharmatā*, *chos-nyid*）、般若波罗蜜多（*prajñāpāramitā*, *shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa*）等等。朵波巴因而将判教模式和一种密教（esotericism）[2]联系起来，比如《时轮本续》（*Kālacakra Tantra*），被认为在很多方面超越《八千颂般若波罗蜜多》（*Aṣṭasāhasrikā Pārajñāpāramitā*），但二者的本质都散发着同样的光芒，只是前者更加闪耀而已。他接着说道：

> （此）乃究竟之空性与大悲、智慧与方便、乐空无二双运、一味，亦为界（*dbyings*, *dhātu*）觉和合之一味，其究竟实相即能知所知（*shes dang shes bya*）为一、界觉无别一味。如是之般若波罗蜜多为真实（*mtshan-nyid-pa*）般若波罗蜜多，为基般若波罗蜜多与果般若波罗蜜多之究竟位，亦为（此二者）体性无分别之真如。其所开显之道与开示彼等（道）之经典仅为假安立（*btags-pa-tsam*）。

---

〔1〕 例子可参见敦珠（Dudjom）1991，卷1，191—216页，243—256页，911—913页。

〔2〕 在此我用“密教/秘密主义（esotericism）”特指当代宗教哲学家的理解，即指一类哲学学说或直觉的主张，尽管在所阐释的整个文集中都没有明确表现，但其支持者仍认为呈现作隐含的或隐藏的信息，以联结全文为其最深刻、最终极的重要意义。在此意义上的种种努力，比如将不二论吠檀多（Advaita Vedānta）认定作一切印度教（Hinduism）的隐含教义，都是类似的密教性的。

然而，朵波巴不仅为我们提供了关于般若波罗蜜多教义的通常性与理想化的叙述，他关于般若波罗蜜多的观点，尽现在般若波罗蜜多文献的四种主要释论和若干短注中。这些著作中最为重要的是对《现观庄严论》（*Abhisamayālaṃkāra*）的详释和对《一万八千颂般若波罗蜜多》（*Aṣṭadaśasāhasrikā*）、《二万五千颂般若波罗蜜多》（*Pañcaviṃśatisāhasrikā*）、《十万颂般若波罗蜜多》（*Śatasāhasrikā*）（各为八千颂（应为一万八千颂——译者注）、二万五千颂和十万颂的《般若波罗蜜多》）分别写作的释论。[1] 然而对这份材料的一项初步研究表明，朵波巴限制了他自己以他空见理解这些文本的倾向，不过他对于般若诸经中那些“不明显”却又似乎在暗示三转法轮的“明显”或密续中的“极明显”的段落，则毫不犹豫地加以明释。由此他在《十万颂般若波罗蜜多经》第六卷的一篇注疏中写道：

> 空性之究竟地为他空，自生智，无变异之究竟，善逝藏（*sugatagarbha*），大中观，真实般若波罗蜜多以及究竟密咒……（《朵波巴》卷3，76页）

在别处讨论一切法之俱生善德时——“其为无实有、自性光明（*rang-bzhin-gyis 'od-gsal-ba*，*prakṛtiprakāœa*），故善（*dge-ba*，*kuśala*）”——朵波巴简要列举了时轮金刚（Kālacakra）、喜金刚（Hevajra）和其他坛城（maṇḍala）的本尊，比如色金刚（Rūpavajrā）（“金刚身相的她”），他们被看做是神化的法；准确地说，是在密续中将般若经典中开示的诸法善德加以本尊化。（《朵波巴》，卷3，277页，l.6f.）

二

现在我们将视线转向尊者多罗那他（Rje-btsun Tāranātha，1575—1634），他以《印度佛教史》及其他历史著作、祖师传见称。然而，他的所有作品值得做

---

〔1〕 《朵波巴》、第7、8、9、10、11、12、13号文本。当然，三部《般若波罗蜜多经》的释论没有提供逐字的解释，但有详细总结、并附对所选话题的注释，意在阐明《现观庄严论》自身作为一部经典释论的方式。

更广泛地研究。总之，在我看来，在任何时间、地点及方法论传统中，他都应该被视为密教和瑜伽研究的最伟大的贡献者之一，但这将超出我们目前的关注范围。[1]在诸多话题中，引起多罗那他兴趣的是其前辈朵波巴的“他空”教法及其对理解般若波罗蜜多产生的影响。尤其当考虑到《般若波罗蜜多心经》（*Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra*）在西方佛教研究的学生中长期享有的关注，他对这份简短经文的两篇释论便与我们自身的佛学知识传统产生了共鸣——是否意趣相投尚不得而知。[2]

熟悉唐纳德·洛佩兹（Donald Lopez）最近对于《心经》的研究的人，对印度后期以及格鲁派释论者处理这篇经文的方式，[3]已经有了一些了解，而且他们会发现当中展示的材料能方便地与多罗那他的释论进行比较。为了对后者进行简要地举例说明，让我们来看看多罗那他对经文开头附近的熟悉字句的评注：

> 尔时，世尊入于名为“甚深观照”之法异门三摩地（*samādhi*）。复于尔时，圣观自在菩萨摩诃萨（*Āryāvalokiteœvara bodhisattva mahāsattva*），行甚深般若波罗蜜多时，照见五蕴（*skandha*）悉皆自性空。[4]

多罗那他的释论如下：

---

〔1〕 当然，朱塞佩·图齐（Giuseppe Tucci）对多罗那他的贡献的简明总结（1949，卷1，128—131页）强调的是其密宗著作。近来有阿雷尔斯（Arènes）对多罗那他有关度母（Tārā）的作品的研究，1996：289—381页。

〔2〕 均见于《多罗那他》，卷Tsa（18）：*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i mdo rnam par bshad pa sngon med legs bshad*，601—806页；*Sher snying gi tshig 'grel*，807—29页。后者的第十、第十一函的次序编排有误，应依据后面的页码顺序进行调整：827、828页（=10函），825、826页（=11函），829页（=12函）。洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra）1963年，18—33页（藏文），转录了彭措林寺（Phun-tshogs-gling）版本的多罗那他作品的目录（*dkar-chag*），其中短的释论被列为卷Pa（27页）中的533号，而较长的释论则在卷Tsa（30页）中的602号，其描述为非足本。另外，近来还有四川阿坝（Rnga-ba）色尔尕寺（Bse-dgon-pa）木刻本的短释论。

〔3〕 洛佩兹（Lopez）1988b、1996。

〔4〕 *Tena khalu samayena Bhagavān gambhīrāvasaṃbodhaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ. Tena ca samayena Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṃ caryāṃ caramānaḥ evaṃ vyavalokayati sma. Pañca skandhāṃs tāṃś ca svabhāvaśûnyaṃ vyavalokayati*。我将*vyavalokayati*（*rnam par blta*）译为“观见（catch a glimpse）”，并非试图提出以此为常例，而只是为了捕捉多罗那他的阐释中的细微差别。

“尔时，世尊……”以实相——亦即般若波罗蜜多难以证得，故为“甚深”。能证彼（实相）之智即为“观照”，此有现见之义。具此智之专注即三摩地，世尊永住此三摩地。然就聚会于彼之诸弟子的角度而言，他似乎是刚入甚深观照三摩地。复次，世尊刚入定，圣观自在菩萨摩诃萨即观见与三摩地相连之专注，亦即对甚深般若波罗蜜多有明晰觉知之智，且安住于（此）智中。彼借智照见并观修长养彼般若波罗蜜多之真实基，此即言五蕴非实有、自性皆空（之觉知）。因五蕴之空（在此）是于甚深般若波罗蜜多之外所讲授，如是即成立甚深般若波罗蜜多自性不空，是故此即（《心经》中）第一处对他空中观教义之表述。（《多罗那他》，卷18，809—810页。）

换言之，般若波罗蜜多是证悟到诸蕴空性的觉知，但其自性非空。也就是说，既然它认识到了蕴的空性，则它并非自空（*rang stong*），而只是有相对他空（*gzhan stong*）的意味。《心经》的潜在信息由此被看做是对觉囊派教义的支持。

现在我们或许会问，这与早先提出的关于对二转法轮和末转法轮的阐释问题有何关联？多罗那他本人将此作为一篇简短后记附于经文完结之后：

或有难言：“若此甚深经属中转法轮，则（许）其开示他空中观者为非理，”或言：“若其确有开示，则中转、末转法轮间无相对甚深之别。”若此类（驳难者）到来，汝应如是告之：三转法轮之密意皆为他空中观（*dbu ma gzhan stong*）。纵于初转、中转法轮中亦时有词句明示（此密意）。于究竟决定胜义之（末）转法轮中，（此密意之开示）较初转或中转法轮更明更详，毫无隐覆，广作宣说。三转法轮间确有差别，然其密意实则唯一，是故（前述）两种过失不可成立。（《多罗那他》，卷18，826、829页。）

这样一来，多罗那他是通过明确肯定诠释学策略得出结论的——即借助于教法之次第与密教——这早前已为朵波巴所采用。

三

众所周知，17世纪中期觉囊派在西藏的中部和西部被有效禁止，仅保留了一处比丘尼寺院。[1]按照禁令，朵波巴和多罗那他的著作一度被封存起来，此事发生的具体时间目前还不清楚，“他空”教义也被有效地驱逐。至少在很多口头传统中，认为哲蚌（’Brags-spungs）寺的果芒（Sgo-mang）经院在僧团统治看来是必要的教义整改行动中扮演了尤其重要的角色。果芒自身依从加央协巴（’Jam-dbyangs-bzhad-pa，1648—1722）的释论传统，他是安多（Amdo，今甘肃）拉卜楞（Bla-brang）寺的创建者，此寺近似于今天觉囊派的大本营壤塘（’Dzam-thang）和阿科（Rnga-khog）。[2]加央协巴强烈批评了觉囊派的他空学说，[3]有些流行的传说认为他是封存那些书籍的主要煽动者。事实上，他在拉卜楞寺的继承者、著名的贡塘贡却丹巴仲美（Gung-thang Dkon-mchog-bstab-pa’i-sgron-m，1762—1823）继续着对觉囊派的辩论讨伐。[4]可是我们没有关于拉卜楞僧团曾试图实际压制安多觉囊派的证据。联系之后发生的事时不能忘了这一点。

当他空教义在西藏中部被有效压制、在安多受到哲学攻击的同时，却在东部康区（Khams）德格（Derge）王国的周围地区复兴起来。噶玛噶举派（Karma Bka’-brgyud-pa）大师、著名文法家司徒班钦（Situ Paṇ-chen，1699—1774）和宁玛派（Rnying-ma-pa）中心噶陀寺（Kaḥ-thog）的一位杰出人物——格泽班智达居美才旺曲珠（Dge-rtse Paṇḍita ’Gyur-med-tshe-dbang-mchog-sgrub，译言善悲班智达不变寿

〔1〕　关于觉囊派历史和教法的研究的参考文献，参见我对朵波巴的“介绍和编目”。觉囊派受到打击的具体环境和原因至今仍知之甚少，但无疑比起教法的对抗来，更多地是与当时的政治角逐有关，教法可能最多作为一个借口。另请参见斯特恩斯（Stearns）1999。

〔2〕　关于前者的地理坐标，见里亚维克（Ryavec）1994。

〔3〕　《大宗义》（*Grub mtha’ chen mo*），663—69页。关于加央协巴，参见洛克什·钱德拉1968。

〔4〕　尤其是在他的《意识与阿赖耶难处释·智者入门之津梁》（*Yid dang kun gzhi’i dka’ gnas rnam par bshad pa mkhas pa’i ‘jug ngogs*）中，首先批评了朵波巴的弟子萨桑玛底班钦（Sa-bzang Ma-ti Paṇ-chen）（1294—1376）。

自在胜成，生于1764年），改变了哲学观点，积极提倡他空的阐释方法，在此过程中为后来噶举派和宁玛派的大部分学说著作奠定了基础。事实上，格泽班智达甚至被视作朵波巴的化身，而且敦珠仁波切《宁玛派教法基础》第三部分关于“大中观”的阐释，绝大部分都取源于这位大师的著作。[1]

总之，在19世纪中期之前，夹在中间的觉囊派发现自己在安多部分地区处于一个相对安全的位置，一面是强烈反对其教义的格鲁派，其权力中心拉卜楞寺位于东北方，一面是和觉囊教法阐释意趣相投的噶举派和宁玛派的复兴者，坐落于康区实质上独立的王国的西南方。在此就释论实践而言，尽管我无意支持历史决定论，但我认为这个特殊布局至少促成了故事的下一阶段。

1990年我在安多旅游期间，第一次听说了曼木达哇·图登格勒嘉措（'Ba'-mda' Thub-bstan-dge-legs-rgya-mtsho，1844—1904），这位觉囊派大师的著作对当代觉囊寺院教育起着重要作用。[2]实际上，课程主要由三位作者的著作组成，他是其中一位，另外两位当然就是朵波巴和多罗那他。据我所知，这位大师的全本传记还未曾出版。然而，近年来出现了两份简短记录，让我们至少能对其生平的大致轮廓有所了解。[3]

他出生于曼木达哇，毗邻安多南部的达塘，19岁之前都一直在家乡接受教育。（尽管细节还有待确认，但他早期似乎是在觉囊派传统中接受的训练。）随后他游历到了德格地区，在那儿待到了20岁出头。这恰好是所谓的“利美”（*Ris-med*）（“折中的”，有时或称“普世的”）大师们活动的鼎盛期。他跟随的老师中有两位是这群杰出人物中最具影响力的人物，即扎·巴珠仁波切（Rdza Dpal-sprul Rin-po-che，1808—1887）和康楚·云丹嘉措（Kong-sprul Yon-tan-rgya-mtsho，1813—1899）。尤其是后者，传授了他“那若六法”（*Nāro chos-drug*），这似乎对他影响颇深：其全集中有一整卷（卷17）的内容献给了噶举传规，而且他后来在安

---

〔1〕 贡珠承认司徒对自己他空观点的影响。例子可参见胡卡姆（Hookham）1991：277页；敦珠1991：169—216页。关于19世纪西藏东部的他空思想的近期讨论，参见威廉姆斯（Williams）1998a，佩迪特（Pettit）1999，凯普斯坦2000b。

〔2〕 《朵波巴》，“介绍与编目”，4页。

〔3〕 《洛追扎巴I》（*Blo-grags I*），412—424页；《曼木达哇的摄类学》（*'Ba'-mda'i bsdus grwa*），568—571页。有报告称一部长篇传记（*rnam-thar*）在1959年之前就已流传，但至今仍未重现。

多建立了一处闭关中心（retreat center）来保持他们的实修。[1]

尽管他渴望继续在康区学习，但从家中传来的紧急召唤迫使他返回，其原因未明。[2]然而这在某种意义上是幸运的，因为他直接与附近的觉囊派中心壤塘联系起来。他从二十多岁到三十多岁似乎都一直专注于觉囊派教法的学习和实修，最终收到由他自主教授的呼吁。[3]到了生命的尽头，他已经相当知名，据说米旁（Mi-pham）对他的盛赞在果洛（’Go-log）的宗教徒间流传，“从曼木达哇来的喇嘛比米旁更有学问”一语在该地呈现出近似谚语的地位。[4]他受邀返回德格做年轻的大司徒（Tā’i Si-tu）的导师，这一邀请被他拒绝了。[5]他丰富的著作似乎大部分都是最后二十年的成果。[6]

1992年我有幸收集到一套他的作品全集，二十二大函（*potis*），大概有一万一千页，双面。这份材料充满了惊喜，迄今最为意外的发现是：曼木达哇·格勒在几乎所有关于非密宗主题的学术释论中，依循的都是拉卜楞寺的格鲁派传统。这更像是发现一位法国的黑格尔派哲学家在其所有哲学著作中都坚持普林斯顿的分析传统。自从我对其中的内容开始有了一些了解，这堆积在我办公室的一万一千页便日益增添我的困惑。我开始渐渐地拼凑出曼木达哇·格勒这支不同寻常的宗派融合主义。虽然这仍是尝试性的，但我不妨在此给出一个总结。

曼木达哇·格勒在与西藏僧院教法教育相关主题的著作中，受拉卜楞寺课程的恩惠是最广泛且最明显的，在他着力用墨的话题中，最重要的是佛教因明学

---

〔1〕《洛追扎巴I》，413、417页；《曼木达哇》，卷17。静修处建在多堆宇妥寺（Rdo-stod G.yu-thog-dgon）。

〔2〕《洛追扎巴I》，414页。

〔3〕《洛追扎巴I》，414—416页。

〔4〕*’Ba’-mda’ Bla-ma Mi-pham-las mkhas*。义成活佛仁波切（Tulku Thondup Rinpoche）（目前在马萨诸塞州，剑桥），在多竹寺（Rdo-grub Chos-sde）——一座宁玛派主寺受教的果洛人，曼木达哇·格勒关于因明（*tshad-ma*）的论著（尤其是《曼木达哇》，卷1，1号）也出版在《曼木达哇的摄类学》中，是该寺课程的一部分，他在1990年第一次向我讲述。这种说法的根据或可在《洛追扎巴I》第420页给出的一桩轶闻中找到，它记录了米旁尊者和曼木达哇·格勒之间一次不可思议的比赛：在米旁开始降雹后，他的对手带来了太阳！更据说米旁在遇到的许多有学问的人中间说只有曼木达哇·格勒在辩论中几乎让他哑口无言。

〔5〕《洛追扎巴I》，418页。这位年轻的活佛是十一世大司徒，白玛旺秋杰布（Padma-dbang-phyug-rgyal-po，1886—1952）。

〔6〕《洛追扎巴I》，416、418—419页。

（*pramāṇa*，*tshad-ma*）、月称（Candrakīrti）的《入中论》（*Madhyamakāvatāra*），以及《现观庄严论》（*Abhisamayālaṃkāra*）。迄今我能做出的判断是——且因即便以西藏的标准，仅是提及范围内的曼木达哇·格勒作品已数量庞大（有关因明[*Pramāṇa*]的西藏摄类学[*bsdus-grwa*]方法两卷[卷1—2]，有关《入中论》两卷[卷9—10]，有关《现观庄严论》七卷[卷3—8、11]），我并非宣称发现了每一个相关段落——在此他唯一考虑的是精心设计对拉卜楞寺课程的直接修订，并不打算将其和独特的觉囊派教法明确联系起来。在他为《现观庄严论》所造之广释《波罗蜜多光明庄严》（*Phar-phyin snang-ba'i rgyan*）的开篇祈请文中，只有一条细微至极的线索表明他可能有其他意图，即当他称赞佛陀释迦牟尼是"臻至净、乐、常的无上出离"（《曼木达哇》卷3，5号，2页）。这暗示着常、乐、我、净四净德，大乘版本的《大般涅槃经》（*Mahāparinirvāṇasūtra*）中对此即有所讲授。格鲁派阐释者通常视之为不了义，而觉囊派则认为是了义。紧跟着这句打趣话，他却抒发了对宗喀巴和加央协巴的赞颂，因此并不确定前面所说的暗示是为了承担在觉囊派语境中可能会被认为的重量。而且在阅读释论本身时，读者会对他避开他空这滩浑水的决心印象深刻。

那么，我们是否有权得出结论说曼木达哇·格勒是一个不加评论地丢弃了自己教派最特殊教法的觉囊师呢？其实并不尽然。比如他的很多有关密宗主题的作品，都显示出觉囊派取向。在他为朵波巴的一篇上师瑜伽成就法（*Guruyogasādhana*）所做的释论中，曼木达哇给作者的篇尾题署加了一条揭示性的注释。朵波巴这篇作品署名简洁，用了自己最喜欢的笔名："……由敦巴希丹（Rton-pa bzhi-ldan）造"，此名意为"具四依者"（*pratisaraṇa*，相关内容参见下一章1.4部分；《朵波巴》卷7，393页）。曼木达哇的释论解读道：

> 此由具四依者——即遍知朵波巴·摄啰监灿贝藏布宣说，彼通达一切经续之密意，发大中观他空见之大狮子吼，遂以怖畏刺穿邪见狐狸之心。（《上师瑜伽加持雨释论之导引——意之除暗》（*Bla-ma'i rnal 'byor byin rlabs char 'bebs zhes bya ba rnam par bshad pa'i khrid yig yid kyi mun sel*），《曼木达哇》卷15，33号，536页。）

这看起来并不像是一个准备沉默地放弃他空教义者的言辞。

现在我们已在前文看到，觉囊派阐释致力于一种密教，尤其是认为他空教法不仅代表了佛陀的最高哲学教授，也代表了佛陀教法各方面所蕴含的教导——只要人们知道如何窥见它。展现在朵波巴在西藏中部的后继者中间，这一观点鼓励了一种宽容、多元的取向，因而觉囊派早前就已是相当的兼收并蓄。这种倾向的最佳例证无疑是多罗那他的前辈尊者贡嘎卓却（Rje-btsun Kun-dga'-grol-mchog，生于1507年）[1]和多罗那他自己。就如金·史密斯（Gene Smith）曾论述过的，正是这一点激励了蒋贡康楚（'Jam-mgon Kong-sprul）采纳“他空”作为自己19世纪期间利美事业的基础。[2]我们在此努力了解曼木达哇·格勒（让我们回顾一下，他在噶举传统中的老师是蒋贡康楚）的重要性在于：这些作者已从任何将宗喀巴所持之中观应成派（Prāsaṅgika-Mādhyamika）阐释方法视为绝对“谬见”的可能倾向中退出。[3]确切地说，他们认为这虽是低层次的，却是合理的，而且对理解中观思想有入门价值，一旦通达，便开启了通向正确迈向“大中观”即他空教义之路。接下来我想提出的是：19世纪康区的利美运动在某种程度上鼓励了宗派传统间桥梁的搭建，这些宗派间如果不是针锋相对，就常常是相互疏远。与这项运动有紧密联系的曼木达哇·格勒，充分意识到安多觉囊派的微妙处境，并且无疑对在格鲁派学术教育课程中得以精进的智慧价值怀有崇尚之情，采用了现成的用来联系中观应成派传统与“大中观”的方法，以此实现将格鲁派学术体系大规模挪用到他自己的传承中。这一妙策并未要求他放弃他空教法，而是要他将其视为相对秘密的。再一次地，我们在他的释论中发现了一些证据，表明这恰是其意图所在。

在多罗那他的作品中，有关于噶当派菩萨道（这是格鲁派特有的内容）方法的探讨，这份探讨很好地表明了多罗那他的包容性。[4]他严格遵从早期噶当派的公认权威——比如阿底峡（Atiśa）及其第一代弟子们，避免将觉囊派教法突兀地

〔1〕 其《百零八则修行导引》（*Khrid-brgya*）是最佳范例，相关内容参见凯普斯坦，1995。

〔2〕 史密斯（Smith），1970：4页。

〔3〕 《洛追扎巴I》，418页，指出了讨论中的“无现自空中观”（*snang-med rang-stong dbu-ma*）。被同时代的觉囊巴们认为是朵波巴化身的堪布洛追扎巴（Mkhan-po Blo-grags，1920—1975），试图通过再次肯定恰当的觉囊派他空观，来补全曼木达哇·格勒对这类阐释方法的许可；参见《洛追扎巴II》卷2。

〔4〕 《入佛法次第三士要门引导文——甘露心要》（*Rgyal ba'i bstan pa la 'jug pa'i rim pa skyes bu gsum gyi man ngag gi khrid yig bdud rtsi'i nying khu*），见《多罗那他》，卷Tsha（19）。这是已被图齐注意到的作品之一，1949，卷1，130页。在洛克什·钱德拉1963年出版的彭措林寺目录中，是卷Pa（27页）的529号。

引入该传统。他最为接近这一点的表达是在书末附近的一段简短暗示中，将证得佛果作为修道之果来讨论：

> 于圆满佛地上，有究竟如来善定（*dhyāna*）。第四定乃现证“（如来）藏（*garbha*）”之智，此或于他处详述。（《多罗那他》，卷Tsha（19），440页。）

曼木达哇·格勒在其释论中将以上数行广说如下：

> 据自宗传统，在他空支持者看来，于第四定即如来善定中，世俗他生智（*kun rdzob gzhan byung gi ye shes*）得以灭除。然而，究竟如来善定则为圆满现证善逝藏（*sugatagarbha*）之智。此传统或在别处有所详述，即（朵波巴之）《山法了义海论》及其他作品。（《曼木达哇》卷12，19号，793页，l.7—794，l.2.）

由此，他空教法被认为保留了对佛性的开示，这支持了将其当作相对秘密的教法来对待，但这绝不是弃绝它的依据。

正如上文所提到的，在堪布·洛追扎巴（Mkhan-po Blo-grags）对曼木达哇·格勒生平的总结中记载，其关于格鲁派课程的绝大部分作品都是成熟的著作，溯至其晚年。最不清楚的是，他从何处获得的格鲁派背景。他的家族似乎与觉囊派有联系，因而他早年可能受教于这一传统。[1]有迹象表明，他去往康区最初是受到学习印度五部大论（*gzhung-chen lnga*，*bka'-pod lnga*）的心愿激励，它们组成了传统教法课程的中柱，这反映出他年轻时对学术著作的兴趣，他后来为它们的注释做了大量贡献。然而，我还不能断定，这是否反映了他早期尤对格鲁派教义感兴趣，亦或安多的觉囊派在传统上是否遵照以五部大论为基础的课程。[2]

---

〔1〕 比如他的弟弟达哇扎巴（Zla-ba-grags-pa），是一位经过认定的觉囊派活佛（*sprul-sku*），孜思寺（'Dzi-sribs-dgon-pa）的住持。《洛追扎巴I》，424—427页。

〔2〕 《洛追扎巴I》，413页。然而，大部分受到旧噶当派桑浦寺（Gsang-phu）经院哲学影响的传承，恰恰都强调同样的基础课程，即使不然与格鲁派对立，如噶玛噶举。也正像尊敬的祖古林古（Ringu Tulku）和乔治·德莱弗斯（George Dreyfus）博士提醒过我的，安多格鲁派在此处事实上的霸权也是一个重要的条件。

当然，最重要的是，曼木达哇·格勒相信自己是加央·协巴的化身，以及他对这位大师及土观仁波切（Thu'u-bkwan Rin-po-che）的见地的复述，他在这些复述版本中磨练自己的辩论技巧。[1]我们或可提出，他后来的格鲁—觉囊宗派融合主义，一定程度上是受调和这一信念与自己觉囊派训练的愿望驱使，与他对格鲁派教育课程价值的欣赏程度相当，有迹象表明他试图将其作为入门教育材料纳入觉囊派课程中。[2]

曼木达哇·格勒传记的最终复原和公开或许将廓清一些未解决的问题，无疑可以期待对其著作的继续研究能照亮其思想中尚未觉察的方面。作为西藏宗派融合主义一股分支中唯一已知的代表人物，我们曾以为不会找到他。这位独一无二的大师确保了一种持续的思考，这种思考或许能有助于揭示藏传佛教内部宗派总体关系的现象，以及特定的知识视角和其中的实践所扮演的角色。

后　记

从1990年起，我持续得到藏传佛教觉囊派研究的新材料，因此我首先要感谢它在四川现存的代表者们。我收集的很多文本都是由一名壤塘的前觉囊派僧人阿库陀美（A-khu Thogs-med）平版印刷出版的，他是自己所属寺院在成都的商务代表。中年的阿库陀美，全心全意致力于保存和传播觉囊派传统的知识，出版了当代觉囊派教育所需的三部主要选集，他希望能着手出版朵波巴弟子们的现存作品。1992年我在成都见过他之后，他热情地帮我获取我早前未得的觉囊派出版物的复本，并且希望保持联系，这样才能在中国以外的地区继续得到此类材料。

若非有阿库陀美的努力，我不会得到本章节主要所依的材料。此文如果存在

〔1〕　《洛追扎巴I》，419页。

〔2〕　《洛追扎巴I》，416页，实际上认为这是有些粗鄙的："他整理的关于中观和般若波罗蜜多的大释论及其他著作，是提供详细解释和最清楚说明的教科书，代表的是末法时期，他们天性迟钝而愚蠢。"（*khong gis brtsams pa'i dbu phar gyi rnam bshad chen mo sogs dus snyigs ma'i dbang po rtul po rmongs pa'i rang bzhin can dag la ches rab gsal byed pa'i zhib bshad kyi yig cha...*）。

任何微小的价值，都应用来纪念他。

感谢中国学术交流委员会（今美中学术交流委员会，CSCC），对我1990年和1992年在四川调查的支持。我想感谢我值得尊敬的同事土登尼玛（Thub-bstan-nyi-ma），他在成都帮助我从阿库陀美处获得觉囊派著作。最要感谢的，是阿库陀美。

参考文献

藏文文献

1 《多罗那他》（*Tāranātha*）——《尊者多罗那他全集》（*Rje btsun Tāranātha'i bka' 'bum yongs rdzogs*），23卷，壤塘/成都（'Dzam-thang/Chengdu）：阿库陀美（A-khu Thogs-med），1990年。

2 《朵波巴》（*Dolpo pa*）——《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集》（*The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab- rgyal-mtshan*），马修·凯普斯坦（Matthew Kapstein）收集整理，7卷（实体10卷）藏文，一卷英文介绍及叙录，新德里（New Delhi）：协竹书局与谢拉质美（Shedrup Books and Sherab Drimey），1992年3月。

3 《曼木达哇》（*'Ba' mda'*）——《曼木达哇喇嘛·图登格勒嘉措全集》（*'Ba' mda' bla ma Thub bstan dge legs rgya mtsho'i bka' 'bum*），22卷，壤塘/成都：阿库陀美，约1990年，（内容目录见凯普斯坦1997年）。

4 《曼木达哇的摄类学》（*'Ba' mda'i Bsdus grwa*）——曼木达哇喇嘛·图登格勒嘉措（[' Ba' -mda'] Thub-bstan-dge-legs-rgya-mtsho），《摄类学总义决定：阐明一切法之定义宝灯》（*Bsdus grwa'i spyi don rin chen sgron me*），北京：中国藏学出版社，1990年。

5 《洛追扎巴I》（*Blo grags I*）——堪布·洛追扎巴（Mkhan-po Blo-gros-grags-pa），《觉囊派教法史·明月灯》（*Jo nang chos 'byung zla ba' i sgron me*），北京：中国藏学出版社，1992年。

6 《洛追扎巴II》（*Blo gragsII*）——《壤塘堪布·洛追扎巴之历史、教法作品选》（*Selected Historical and Doctrinal Writings of 'Dzam-thang Mkhan-po Blo-gros-grags-pa*），马修·凯普斯坦收集整理，2卷，藏文，附英文简介。达兰萨拉（Dharamsala）：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works and Archives），1993年。

7 《山法了义海论》（*Ri chos*）——朵波巴·摄啰监灿（Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan），《山法了义海论：论佛教禅修的哲学基础与实践》（*Ri chos nes don rgya mtsho: a treatise on the philosophical basis and practice of Buddhist contemplation*），甘托克（Gangtok）：喇嘛敦珠桑耶（Dodrup Sangyey Lama），1976年。

8 《唯一密意书》（*Dgongs gcig yig cha*）2卷，Bir: 宗都僧格博士（D. Tsondu Senghe），1975年。

外文文献

1 皮埃尔·阿雷尔斯（Arènes, Pierres）：《女神卓玛（度母）》（*La Déesse Sgrol-ma*（*Tara*）: *Recherches sur la Nature et le Statut d'une Divinité du Bouddhisme Tibétain*），Orientalie Lovaniensia Analecta第74卷，鲁汶（Leuven）：比德出版社（Peeters），1996年。

2 敦珠仁波切（Dudjom Rinpoche）、济哲耶协多杰（Jikdrel Yeshe Dorje）：《藏传佛教宁玛派：基础与历史》（*The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*），居美多杰（Gyurme Dorje）、马修·凯普斯坦译，2卷，波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications），1991年。

3 胡卡姆（Hookham, S. K.）：《佛性》（*The Buddha Within*），奥尔巴尼（Albany）：纽约州立大学出版社（State University of New York Press），1991年。

4 杰弗瑞·霍普金斯（Hopkins, Jeffrey）：《佛教唯识宗的空性》（*Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*），伯克利/洛杉矶/伦敦（Berkeley/Los Angeles/London）：加州大学出版社（University of California Press），1999年。

5 马修·凯普斯坦（Kapstein, Matthew T）：《要门：西藏关于自我的术语》（"gDams-ngag: Tibetan Technologies of the Self"），载罗杰·杰克逊（Roger Jackson）、荷赛·卡维松（José Cabezón）编：《藏文文献：分类研究》（*Tibetan Literature: Studies in Genre*），倚色佳（Ithaca）：雪山狮子出版社（Snow Lion Publications），1995年。

6 马修·凯普斯坦：《佛教的藏化：转变、竞争与追忆》（*The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion Contestation and Memory*），纽约（New York）：牛津大学出版社（Oxford University Press），2000年a。

7 马修·凯普斯坦：《我们都是他空见者》（"We Are All Gzhan stong pas"），《佛教伦理学杂志》第7期（*Journal of Buddhist Ethics* 7）：105—125页，2000年b。

8 埃蒂安·拉莫特（Lamotte, Etienne）译：《解深密经》（*Samdhinirmocanasūtra: L'explication des mystères*），巴黎（Paris）：梅森内夫出版社（Adrien Maisonneuve），1935年。

9 洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra）编：《西藏文献史资料》第一部分（*Materials for a History of Tibetan Literature*, part 1），新德里（New Delhi）：印度文化国际研究院（International Academy of Indian Culture），1963年。

10 唐纳德·小洛佩兹（Lopez, Donald S. Jr.）：《心经释：印度和西藏的释论》（*The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1988年b。

11 唐纳德·小洛佩兹：《细说空性：〈心经〉的使用》（*Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*），普林斯顿（Princeton）：普林斯顿大学出版社（Princeton University Press），1996年。

12 约翰·佩迪特（Pettit, John）：《米旁尊者之决定宝灯》（*Mipham's Beacon of Certainty*），波士顿：智慧出版社，1999年。

13 卡尔·E. 里亚维克（Ryavec, Karl E.）：《西藏地理研究的重要新资料：东部藏区壤塘县新出地名志分析》（“Important New Sources for the Study of Tibetan Geography: An Analysis of a Recent Chinese County Place Name Index of Dzam thang in Eastern Tibet.”），《中亚杂志》（*Central Asiatic journal*）38/2，214—234页，1994年。

14 金·史密斯（Smith, E. Gene）：《康楚印藏文化百科之“简介”》（“Introduction” to *Kongtruls Encyclopedia of Indo-Tibetan Culture*），Śatapiṭaka Series 80，新德里：印度文化国际研究院，1970年。

15 塞勒斯·斯特恩斯（Stearns, Cyrus）：《来自朵波的佛陀》（*The Buddha from Dolpo*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1999年。

16 赫尔穆特·陶谢尔（Tauscher, Helmut）：《宗喀巴中观著作中的二谛学说》（*Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tson kha pas Madhyamaka-Werken*），《维也纳藏学及佛学研究丛书·卷36》（Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36），维也纳（Vienna）：维也纳大学西藏和佛教研究小组（Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien），1995年。

本文译自：马修·凯普斯坦（Matthew T. Kapstein），《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多（Prajñāpāramitā）”的阐释》（“From Kun-mkhyen Dol-po-pa to 'Ba'-mda' Dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of the Prajñāpāramitā”），《理性之踪：印藏佛学思想的特性与诠释》（*Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*）第301—316页，波士顿:智慧出版社，2001年。

六

多罗那他之《甚深义之二十一差别论》
——朵波巴与释迦确丹二他空师之见地比较[1]

克劳斯-迪特·马特斯（Klaus-Dieter Mathes）著，杨杰 译

历史背景

多罗那他（1575—1643）为觉囊派祖师，该派他空中观的特点在于将中观宗主张的“诸法无自性”局限于世俗谛诸法上。与佛之无量功德无可异离之胜义谛不应视为“自空”（rang stong），而应视为“他空”（gzhan stong），（所空者）即客尘垢染等。[2] 据说此见地乃著名觉囊派祖师朵波巴·摄啰监灿（1292—1361）在一次时轮闭关中所证得。[3] 《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）是朵波巴最早阐释其他空新解的著作之一，该论展示了他成熟的他空理论，其中明确指出胜义的报身与化身也应纳入胜义谛，亦即法性（dharmatā）或无变异圆成实性的范畴。我们

〔1〕 本文为1998年7月于布卢明顿（美国）第八届国际藏学会研讨会上宣读的一篇文章的扩充版。感谢德国研究委员会（DFG）提供的奖学金，令我得以在过去三年中继续进行对如来藏的研究，且能将我最初对多罗那他的比较置于为广阔的基础上。菲利普·皮尔斯（Philip H. Pierce）对我的英文进行了润色，谨此表示诚挚的感谢。

〔2〕 马特斯（Mathes）2000:195—196页。

〔3〕 朵波巴的弟子天幢（Lha'i rgyal mtshan，1319—1401）指出其上师的证悟与《时轮续》（*Kālacakratantra*）有关（参斯特恩斯[Stearns] 1995:829—831页）。

知道，此说实与不共密咒乘相顺符。[1] 然而，作为《宝性论》（*Ratnagotravibhāga*）等非密教文本的注疏者，朵波巴认为勤力新修的善行所生之习所成种姓可获证报身与化身，[2] 唯有在《山法了义海论》这样的文本中，我们才得知新生的身（kāya）仅归属于世俗谛。出于解释学上的策略，[3] 其《山法了义海论》与《宝性论》释论之间差异甚巨，以致令胡卡姆（Hookham）怀疑后者根本不是朵波巴所造，而是第三世噶玛巴让琼多杰（Rang byung rdo rje，1284—1339）[4] 所造。

此外，朵波巴在一定程度上也将其基于《时轮》的他空见加进他对诸经、非密教的如来藏论典以及慈氏论典的理解中。他在其《第四结集》（*bKa' bsdu bzhi pa*）[5] 中阐述了他用以诠释佛法的解释学原则，并将整个佛教教义判为四期。在组成一个时劫的四个不同性质的时期上，朵波巴又为不同时期的教法作定性，由是进一步将其划分为四时。他完全参照经典中的准则而对教法进行分

〔1〕 朵波巴：*Ri chos nges don rgya mtsho*, 343, Ⅱ. 19—21 & 344, Ⅱ. 8—9："二种色身者，即共通极成之世俗圆满报身与化身，以及于法性中圆成、于真如中完满之胜义圆满报身与化身……是故，胜义圆满报身与化身乃依不共密咒乘之道而成立（*de la gzugs sku rnam pa gnyis ni kun rdzob kyi longs spyod rdzogs pa dang sprul pa'i sku ste thun mong du rab tu grags pa'o//don dam pa'i longs spyod rdzogs pa dang sprul pa'i sku ni chos nyid yongs grub de bzhin nyid la tshang ste/*… *des na don dam gyi longs spyod rdzogs pa dang sprul pa'i sku ni thun mong ma yin pa sngags kyi tshul la grags pa'o/*）。"

〔2〕 朵波巴：《大乘无上续论善说日光》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos legs bshad nyi ma'i 'od zer*），986,1.6—987,1.3："譬如受用无尽之宝藏本来即住于地下，非由勤力而新得，又如园中果树逐渐生长，如是当知能现三身之佛种性亦有二种。无始时来即住于心本性之清净法界乃本性住种姓；缘彼（本性住种姓），复经闻（思修）等新修之精进，由此所生之善德与解脱分相顺同，是故殊胜，此即习所成种姓。"（*dper na 'bad rtsol gyis gsar du ma bsgrubs shing longs spyod zad mi shes pa dang ldan pa'i gter chen sa'i 'og na rang bzhin gyis gnas pa dang 'bad rtsol gyis bsgrub pas 'bras bu dang bcas pa'i shing ljon sa skyed mos tshal du rim gyis skye ba ji lta ba bzhin du sku gsum 'byung du rung ba'i sangs rgyas kyi rigs de yang rnam pas gnyis su shes par bya ste/thog ma med pa'i dus nas sems kyi rang bzhin du nye bar gnas pa'i chos kyi dbyings rnam par dag pa rang bzhin gyi rigs dang/de la dmigs te thos pa la sogs pa byas pas 'bad rtsol gyis gsar du yang dag par blangs pa las byung ba'i dge ba thar pa'i cha dang mthun pas mchog tu gyur pa rgyas 'gyur gyi rigs nyid do*）。

〔3〕 朵波巴在其了证他空见之前写作《宝性论》释论的可能性可被排除，因为他在《日光》论中也指出胜义功德。

〔4〕 她声称该论几乎被康楚·罗卓泰耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas）原封不动地照抄，由此而支撑其观点（胡卡姆 1991:173—174页）。然而此假设的可能性并不存在，因为该论署名为"具四依者"（rton pa bzhi ldan），此乃朵波巴在其著作中最常用的笔名（斯特恩斯1999: 201页）。

〔5〕 事实上，整个佛教传统都认为在印度为了在佛涅槃后巩固其教法，只有三次结集。

期，[1] 例如释迦牟尼所传的教法以及慈氏论典属于圆满时（Kṛtayuga），而圣解脱军（Ārya Vimuktisena）及狮子贤（Haribhadra）等人的著作则代表地位较次的三分时（Tretāyuga）教法。对朵波巴而言，将慈氏、无著及世亲的瑜伽行（Yogācāra）论著仅视为唯识（cittamātra）的通行诠释体现为佛法的衰落。慈氏论典只有在被阐释为大中观（dbu ma chen po）[2] 时，方可视为圆满时的教法。

慈氏论典中的如来藏（tathāgatagarbha）与三自性（trisvabhāva，即遍计、依他、圆成实三性）理论为自空与他空之间的差别提供了良好的经教支撑，因此，（经典中）支撑这种差别的诠释成为觉囊派行人关注的焦点也就不足为奇。朵波巴认为胜义绝对无为，并援引慈氏论典中的《宝性论》作为其观点的最佳佐证。由此朵波巴对《宝性论》颂第一品第五颂第一句作如下解释：

> "无为无功用"[3] 等皆说究竟之佛陀无为，其密意即（佛）离刹那。[4]

朵波巴的弟子萨桑·玛底班钦（Sa bzang Mati paṇ chen）认为胜义或佛性超越三时（亦即过去、现在和未来），是故为常，此如其《宝性论》释论中对第一品第六颂三四句的解释：

> 佛性于初、中、后际皆无生、住、灭之有为法，是故无为。如《大般涅槃经》中所言："常住之法不为三时所摄，同此，如来亦不为三时所摄，故为常。"[5]

〔1〕 凯普斯坦（Kapstein）2000:115—116页。

〔2〕 凯普斯坦 1992: 24—25页。

〔3〕 Cf. RGVV 7，Ⅱ. 14—15页：*asaṃskṛtam anābhgogam aparapratyayoditam/buddhatvaṃ jñānakāruṇyaśaktyupetaṃ dvayārthavat //*

〔4〕 朵波巴：《山法了义海论》，97，Ⅱ.15—17页：*'dus ma byas shing lhun gyis grub/ces pa la sogs pas mthar thug gi sangs rgyas 'dus ma byas su gsungs pa yang skad cig dang bral ba la dgongs pa yin no /*。

〔5〕 萨桑·玛底班钦：《大乘无上续论释·了义极明光辉》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa nges don rab gsal snang ba*）：55, Ⅱ.2—3页：*sangs rgyas nyid thog ma dang dbus dang mtha' mar 'dus byas kyi chos skye ba dang gnas pa dang 'jig pa rnams med pa'i rang bzhin can yin pa'i phyir 'dus ma byas pa ste/mya ngan las 'das pa'i mdo las/rtag tu gnas pa'i chos ni dus gsum la* （*las*）*ma gtogs te/de bzhin gshegs pa yang de dang 'dra bar dus gsum la ma gtogs pa de bas na rtag pa'o zhes gsungs pa ltar ro*。

在此情况下，正如多罗那他对三自性理论所作的最终总结，[1] 瑜伽行的圆成实性显然应局限于其无变异（nirvikāra）的层面，因为在绝对恒常、超越时间的佛性或如来藏（对觉囊行人而言，二者在形而上层面相同）中，不容有道上所修之无倒（aviparyā）智，亦即《辨中边论》颂第三品第十一颂第三、四句所说之无倒圆成实。

几乎与朵波巴同时期的第三世噶玛巴让琼多杰（Rang byung rdo rje, 1284—1339）则提出另一种不同的他空立场，或者说一个最终被噶玛赤列巴（Karma Phrin las pa, 1456—1539）[2] 等噶举派后人 [3] 称之为“他空”的立场。让琼多杰将心之实相（或如来藏）与其所空掉的对象之间的区别建基于《摄大乘论》（*Mahāyānasaṃgraha*）颂 I .45—9，这几颂将不净阿赖耶识（ālayavijñāna）与“出世心”严格区分开来。[4] 鉴于此，让琼多杰强调，就真如而言，必须将“阿赖耶识”（梵文ālayavijñāna, 藏文Kun gzhi rnam shes）与“阿赖耶”（kun gzhi）区别开来。[5] 参照此说，康楚 · 罗卓泰耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas, 1813—1899）在其《甚深内义释》（*Zab mo nang gi don gyi 'grel pa*）中用他空术语阿赖耶智（kun gzhi ye shes）来代表《摄大乘论》中的出世心。[6] 然而康楚对阿赖耶智 [7] 这一术语的运用并不意味着他将让琼多杰与朵波巴的观点等而视之，康楚所持他空见的“空所依事”（stong gzhi）之定义实依让琼多杰的《甚深内义自释》（*Zab don rang 'grel*），此论在这一关键点上所依循的并非《宝性论》而是《摄大乘论》，对康楚而言，让琼多杰是他空师，但他在对空性中所余为何的解释上却与朵波巴不同。事实上，在《甚深内义》第九品中，让琼多杰认为无垢如来藏（脱离其他 [藏文*gzhan grol*],

〔1〕 参见马特斯 2000: 219—220页。

〔2〕 噶玛赤列巴："Dris lan yid kyi mun sel zhes bya ba lcags mo'i dri lan bzhugs so" 91, Ⅱ.1—4页。

〔3〕 需要注意的是，在让琼多杰所有著作中皆未出现“他空”一词。

〔4〕 让琼多杰于其《甚深内义》（*Zab mo nang gi don*）（9b4—10b1）所造的自释论及其《法界赞》（*Dharmadhātustotra*）释论中对此皆有明示。

〔5〕 让琼多杰：《甚深内义明释》（*Zab mo nang gi don gsal bar byed pa'i 'grel pa*），fol.8a6—7："此中，若只言‘阿赖耶'而不言‘识'，则（阿赖耶）亦可说为真如，故将识（与其）并提。"（'*di la kun gzhi zhes bya ba rnam par shes pa'i sgra ma smos na de bzhin nyid la yang kun gzhi brjod du rung ba'i phyir rnam par shes pa smos so /.*）

〔6〕 康楚 · 罗卓泰耶：《甚深内义释》，17b4—6。

〔7〕 该词被认为是朵波巴之新造。

亦即空所依事）具足二谛。[1] 不过其自释论中明确表示如来藏中不包括通常意义上的世俗谛，只包括世俗谛之清净分，亦即不具备八识之垢障。[2]《甚深内义自释》中对世俗谛究竟所指为何作了进一步的解释，此中“世俗谛”的“谛”成立的基础即行人并不能将唯显现（snang tsam）遮破，尽管其能所二取并不真实：

能所二取之遍计根本无有，圣者弥勒亦云：“境有情我了，识生其变似，此境实非有，境无故实无。”[3] 此即言遍计之能所二取皆根本无有。然则如何将其安立为真实耶？——虽无而显现者，即名世俗谛，以其具无欺之自性故。[4]

由于唯显现在因明论典中被定义为无欺，因此有驳难者视其为胜义，对此，让琼多杰进一步阐明其对胜义谛的理解：

此（唯显现）安立为异门胜义（paryāyaparamārtha），而与法性理相随属者[5] 方为胜义谛，亦即前文解释十八空时所说之自性空。[6]

---

〔1〕 让琼多杰：《甚深内义》，22b6：“有情界与如来藏，无有垢染具二谛。”（*/sems can khams ni sangs rgyas kyi// snying po dri med bden gnyis ldan /*）。

〔2〕 让琼多杰：《甚深内义自释》，62a7—62b2：“胜义中有何者？——即超越一切分别网之心、自性清净之有情界与佛藏，以其具有此二者，故而如是解说。是故说‘有情界即如来藏，无有垢染具二谛’，其中如来藏并无前述八识聚之迷乱垢障。”（*don dam par gang zhig yod na/rtog pa'i drva ba thams cad las 'das pa'i sems rang bzhin gyis dag pa'i sems can gyi khams sangs rgyas kyi snying po dag ni yod pas de'i tshul brjod pas/sems can khams ni sangs rgyas kyi/snying po dri med bden gnyis ldan zhes smos so//de la sangs rgyas kyi snying po ni sngar smos pa' i tshogs brgyad kyi 'khrul pa dri ma med pa kho na yin mod kyi...*）。

〔3〕 MAVBh，18，Ⅱ.21—22页：*arthasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate/vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat.*

〔4〕 让琼多杰：《甚深内义自释》，63a3—5：*/ gzung ba dang 'dzin pa gnyis su kun btags*（*brtags*）*pa ni rnam pa thams cad du med pa dag yin te/'phags pa byams pa'i zhal snga nas kyang/[MAV Ⅰ.3]/ ces kun btags*（*brtags*）*pa'i gzung ba dang 'din pa thams cad du med pa nyid du gsungs so//'o na bden pa ji ltar bzhag ce na/med bzhin du yang snang ba tsam de ni kun rdzob kyi bden pa zhes bya ste/bslu ba med pa'i rang gi ngo bo nyid yin pa'i phyir ro /*。

〔5〕 需要注意此处的复数词（dag），这表明与法性理（dharmatāyukti）相随者不止一谛。

〔6〕 同上引，63a5—6：*'di yang rnam grangs kyi don dam par bzhag pa yod mod kyi/chos nyid kyi rigs pa'i rjes su 'brel pa dag ni stong pa nyid chen po bco brgyad kyi rnam par bshad pa'i rang bzhin stong pa nyid sngar smos pa de nyid don dam pa'i bden pa yin no /.*

换言之，如来藏或清净心将唯显现作为异门胜义含摄于其中，而后者（异门胜义）在此处则被视为世俗谛。这与通常定义的世俗谛内容不同，让琼多杰在其《法界赞释》（*dBu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa*）中对此有明示，该论对《辨中边论》颂Ⅲ.11cd中圆成实性的两个层面（无变异与无倒）解说如下：

> 二谛之自相（分别）为无变异与无倒，世间极成（lokaprasiddha）与道理极成（yuktiprasiddha）乃世俗谛之支分。[1]

换言之，此即将无变异圆成实视为胜义谛，而无倒圆成实则视为一特定的世俗谛，该世俗谛不包含世间极成等。

至此，我们应该明确，与觉囊派行人相比，让琼多杰完全接受了瑜伽行三自性理论中圆成实的两个层面。这就意味着后者（无倒圆成实）具足刹那，在《甚深内义》中，心之自性脱离其他（gzhan grol），由是而与缘起等同。[2] 在这一问题上，有意思的是康楚·罗卓泰耶虽然严格遵循朵波巴的《宝性论》释论，却在解释《宝性论》颂Ⅰ.6时偏离了朵波巴对“无为”（asaṃskṛta）的他空诠解。参照绒师·协恰衮日（Rong ston Shes bya kun rig，1367—1449）对四种悟入“无为”的方式的解释，康楚认为，法身对学人尚未显现，故而仅在一定程度上具备无为的特征。如果说法身完全无为，则与其具足智慧、大悲、力用的事实矛盾。[3]

综上而言，无论（后人）是否愿意将让琼多杰的“脱离其他”（gzhan las grol ba）称作“他空”（gzhan stong），这都是另一种定义清净心或如来藏如何远离其他

〔1〕 让琼多杰：《中观法界赞释》（*dBu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa*），7b1—2：*bden pa gnyis kyi rang gi mtshan nyid kyis 'gyur pa med pa dang phyin ci ma log pa gnyis so/'jig rten pa dang rigs pa'i grags pa ni/ kun rdzob bden pa'i bye brag ste /*。

〔2〕 让琼多杰：《甚深内义自释》，10b3—4：“所谓无始者，时之始与末皆为分别增益，此处，无垢（心）与有垢（心）之自性即缘起，彼自性脱离其他，除彼以外，别无初始者，故名无始时。”（*thog med la zhes bya ba ni/dus kyi thog ma dang tha ma ni rtog pas sgro btags pa yin pas 'dir ni dri ma med pa dang dri ma dang bcas pa'i rang gi ngo bo ni rten cing 'brel bar 'byung ba de nyid dang gzhan las rnam par grol ba ste/de las thog ma gzhan med pa'i phyir thog ma med pa'i dus zhes bya ste /*）。

〔3〕 康楚·罗卓泰耶：《宝性论释》（*rGyud bla ma'i bshad srol*），fol. 12b1—5；另可参崔津嘉措和法齐（Tsultrim Gyamtsho & Fuchs）2000：103—104页。

（亦即客尘垢染）的方式，况且一些噶举派行人也的确称其为他空。值得注意的是，在具足刹那的胜义前提下，基于“脱离其他”（或他空）的这一不共点可以更好地与大手印教法相融，[1] 而这也正是让琼多杰之所为。[2] 因此，我们当不难理解司徒班钦·却吉迥乃（Situ paṇchen Chos kyi byung gnas, 1699/1700—1774）何以“将看似不可调和的他空与大手印融合起来”。[3]

另一位与觉囊派行人所持他空见不同的著名学者即赛多班钦·释迦确丹（gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan, 1428—1507）。乔治·德雷弗斯（Georges Dreyfus 1997：29）注意到，释迦确丹只有在1484年他第一次会见第七世噶玛巴（1454—1506）之后所写的著作中才全面支持他空见。因此，有趣的是释迦持胜的他空见不同于觉囊派，而与让琼多杰的“脱离其他”（或他空）相顺。康楚·罗卓泰耶在其《遍知藏》（*Shes bya kun khyab mdzod*）中注意到，释迦确丹对所空与空所余有他自己的见解，用相应名言来讲，即如何定义所破（藏文dgag bya）、破所依事（藏文dgag gzhi）与空之方式（藏文stong tshul）。

康楚指出，他空师视圆成实性为破所依事，遍计与依他起性为所破，破所依事中无此二所破则为空之方式。[4] 他补充指出，释迦确丹所持的观点与此不同，并引释迦确丹之《深寂离戏释·空性甘露之大道》（*Zab zhi spros bral gyi bshad pa stong nyid bdud rtsi'i lam po che*）以明之：

> 所谓空所依事即依他起，亦即一切具能所二显之心识；所破即遍计，亦即能所二取之分别。[5]

---

〔1〕 具足刹那的法身并非完全出世间，可将其作为念头的实相等加以体验。

〔2〕 关于此问题的进一步讨论，我参考了自己将要发表的资格论文。

〔3〕 史密斯（Smith）1970: 34页。

〔4〕 在确立此见地之分章中，康楚在《遍知藏》（Shes bya kun khyab mdzod, vol.3, 61, Ⅱ.19—24页）中对他空中观之传规作了如下定义：“破所依事为圆成实、界、真如，超越戏论境。所破为遍计与依他二性相。空之方式为破所依事中无二所破，故圆成实中无其余二者。此即瑜伽行派——持他空传规者所说。”（*dgag gzhi yongs grub dbyings de bzhin nyid spros pa'i yul las 'das pa/dgag bya kun btags*（*brtags*）*dang gzhan dbang gi mthsan nyid gnyis/stong tshul dgag bya de gnyis kyis dgag gzhi la stong pas yongs grub nyid gzhan gyis stong pa yin ces rnal 'byor spyod pa ste gzhan stong gi srol 'dzin pa rnams smra'o /*）。

〔5〕 康楚：同上引，vol.3，62，Ⅱ.1—3页：*gang stong pa'i gzhi ni gzhan dbang ste gzung 'dzin gnyis snang can gyi shes pa mtha' dag go/dgag bya ni kun btags*（*brtags*）*pa ste gzung ba dang 'dzin pa'i dbye bas gnyis yin la /*。此处乃直接照搬释迦确丹之《深寂离戏释·空性甘露之大道》。

> 空之方式者，破所依事以他空之方式空掉所破，而非自空，所破为遍计之能所二取，破所依事为二显之心识，所破乃相对于破所依事而言之他体，而非彼（破所依事）之自体。二显心识之自体为何者？彼即无二智，亦即能觉受所知之觉分与明分。[1]

康楚依循此（亦即释迦确丹之）理路，在《辨中边论》十六空之基础上进一步阐释其他空见。尽管康楚的他空立场尚需进一步的界定，但值得注意的一点是在其《遍知藏》的第六品中，他几乎完全引用了多罗那他《他空精要论》(*gZhan stong snying po*）中有关大中观（dbu ma chen po）的段落，但他却略过最后一部分，该部分与瑜伽行论典的旨趣相乖，将圆成实性局限于其无变异的层面，以令三自性说与如来藏相顺。[2]

综上，我们可以发现从朵波巴的时代开始，有一支与觉囊派立场相平行的“脱离其他”或“他空”的传规，该传规以另一种不同的方式区别破所依事与所破。觉囊派认为破所依事乃局限于无变异层面的圆成实性，因此该破所依事为出世间且于经教上建基于如来藏说，而释迦确丹、让琼多杰以及其他一些噶举行人则将（破所依事与所破）之差别建基于瑜伽行，其依据主要植根于《摄大乘论》与《辨中边论》。

---

〔1〕 康楚，同上引，vol.3，62，Ⅱ.4—10页：*ji ltar stong pa'i tshul ni/dgag bya des dgag gzhi de gzhan stong gi tshul gyis stong pa yin gyi/rang stong gi tshul gyis ni ma yin te/dgag bya kun btags*（*brtags*）*kyi*（此为康楚所加）*gzung 'dzin gnyis po de niā dgag gzhi gnyis snang gi shes pa gnyis po de la ltos pa'i gzhan gyi ngo bo yin gyi/de'i rang gi ngo bor mi 'jog pa'i phyir/gnyis snang gi shes pa de'i rang gi ngo bo gang zhe na/gnyis med kyi ye shes shesb̄ bya myong ba rig cing gsal tsam de nyid do*。（本段同于《深寂离戏释》，114,1.7—115,1.2）。

a 此字为康楚所加。

b 改字在释迦确丹全集中写作*zhes*，编辑者可能认为此*zhes*乃根据旧的连声规则变成了*shes*。

〔2〕 参见康楚：同上引，vol.2, 546—549页。

多罗那他之《甚深义之二十一差别论》[1]

要想对朵波巴与释迦确丹的观点做出简明扼要的分析，我们需参考觉囊祖师多罗那他的著作，他本人即朵波巴教法的追随者与支持者。在《甚深义之二十一差别论》的各部分中，皆先虚拟释迦确丹陈述自己的观点，随后虚拟朵波巴对其做出回应，当然多罗那他也意识到这并非历史的事实。[2] 可以肯定的是，光靠这篇短论我们不可能完全确立释迦确丹与朵波巴的见地，但却可以令我们在研究这些祖师庞大并且往往不太系统的著作时，更为深刻地洞察到他空见的一些细微的层面。此外，在印度的中观、瑜伽行、如来藏传统中相关文献的背景下，对这些法义上的差异做出批判性的简别，无疑是件有意思的事。不过，此二者并非本文讨论范围所及。对此，学者可就三自性的不同解释进行讨论，以此为例来作相关简别。

对朵波巴与释迦确丹二师进行比较是个棘手的问题，多罗那他在落笔时即带有调和折中的意味，他认为，既然二师据说皆已现见甚深实相，那么其观点不应有异。只是为适应不同弟子之需要，故而开示不同的见地。尽管二师在根本的他空见与观修上并无二致，但在对世俗谛的见解上仍然存在许多宗义（grub mtha'）上的细微差别[3]。

文中二十一点的前四点主要集中讨论中观论典与慈氏论典中的差别，学人普遍认为此二者分别为佛陀二转与三转法轮（dharmacakra）[4] 密意之阐释。第五至

〔1〕 藏文zab don khyad par nyer gcig pa，该标题乃依据其版本目录（Tāranātha: "Zab don nyer gcig pa"，795,1.5）。

〔2〕 多罗那他：《甚深义之二十一差别论》，792,1.4。

〔3〕 对于此类评说不宜太过拘泥，巴热瓦·坚赞贝桑（'Ba' ra ba rGyal mthsan dpal bzang, 1310—1391）在其《二法王之密意释·日光》（*Chos rje rnam gnyis kyi dgongs bshad nyi ma'i 'od zer*, 496—498页）之开篇同样也认为朵波巴与布顿（原文即Bu ston）皆为遍知者，且现见相同的实相，唯依各自之密意而有不同的教授。

〔4〕 印藏的注疏传统中皆将佛的教法总结为三部或"三转法轮（dharmacakra）"。参马特斯1996:155页。

八点包括释迦确丹与朵波巴对无二智的不同理解。第九至十六点简别了二师对三自性的不同见解。在相关主题中，多罗那他还详说了对自证分（第十一点）、实有与非实有、有为法与无为法（第十三点）的不同见解。接下来，论主将我们的注意力引向将四圣谛与胜义世俗联系起来的不同方式（第十七点）。最后四点则讨论二师对如来藏的见解。

二十一差别（翻译）

差别一

释迦确丹[1]：一切自续与应成（中观）见皆合乎正理（且能代表）中转法轮与理聚论[2]之密意。中（转法轮）所直说者可依字面而解，而理聚论与末转法轮所直说者则不相顺。[3]

朵波巴[4]：(自空师）虽自诩应成与自续见即中转法轮与理聚论之密意，然其（所解释之）密意并非无有过失。尽管理聚论所直说之言辞总体上看似（与自空见）相合，但与其抵牾之处并不鲜见。中转法轮诸多言辞[5]皆明说他空，故中转法轮与理聚论不应仅依其字面而解。中转法轮与理聚论之绝大部分言辞所直说者，虽与自续、应成及他空二者并不相违，然于诸醉心于自空派之不共宗义者，彼等即成迷乱之根由。(此等论典）并未开示（自空之）各家宗义，彼（自空）之宗义与余宗相违，且唯说他空见之不共词句比比皆是，故中（转法轮）与理聚论亦说他空中观。然而彼等（中转法轮所说）中，并未详明宣说唯于末转法轮之密意与其释论中开示之不共他空见，彼等实为自续、应成之不共宗义。(中转法轮）虽未宣说当今共许之自空见，然（当今）却对佛与菩萨密意之自空见有广说。[6]

---

〔1〕　原文直译为“具释迦之名号者...”此处及后文中皆将二师的名字以粗体显示。

〔2〕　即龙树所造之思辨性论典，例如《中论》(*Mūlamadhyamakakārikā*)。

〔3〕　多罗那他：“甚深义之二十一差别论”，782，Ⅱ.3—5页：*de la śākya'i mtshan can ni/thal rang gi lta ba 'di kun 'khor lo bar pa dang/rig tshogs kyi dgongs don 'thad ldan yin cing/bar pa'i dngos bstan sgra ji bzhin pa yang yin/rig tshogs dang 'khor lo tha ma'i dngos bstan ni mthun par bzhed la /*。

〔4〕　原文直译为“觉囊派大遍知者”。

〔5〕　原文直译为“语词”。

〔6〕　多罗那他上揭文，782,1.5—783,1.6：*kun mkhyen jo nang pa chen po ni/thal rang gi lta ba 'di 'khor lo bar pa dang rigs tshogs kyi dgongs par rlom pa yin kyang/dgongs pa rma med pa ma yin la/rigs tshogs*

差别二

释迦确丹[1]：《现观庄严论》对自空他空二宗义皆有开示，（慈氏）认为，欲以见地断除戏论，则需自续与应成见，亦即后三部论[2]中所说之自空，若欲实修，则需他空见。慈氏其余四论[3]唯说他空，[4]此中分为二种：《宝性论》中说究竟一乘，且破除断灭种姓；余三论（即《大乘经庄严论》、《辨中边论》与《辨法法性论》）说究竟三乘与断灭种姓[5]。[6]

朵波巴：慈氏五论中根本无有不同之宗义，《现观庄严论》中亦并未说所谓自空之宗义，《现观庄严论》等诸论中根本未说断灭种姓与究竟三乘。[7]

差别三

释迦确丹：就以见地断除戏论而言，自空见更深，就实修而言，则他空见更

（续上页）*dngos bstan gyi tshig phal cher la 'byor ba ltar snang yang/mi 'byor ba yang mang du yod la/'khor lo bar pa'i gzhung tshig mang pos gzhan stong gsal bar ston pas 'khor lo bar pa dang rigs tshogs kyi dngos bstan sgra ji bzhin pa ma yin no/de la 'khor lo bar pa dang rigs tshogs kyi tshig phal cher gyi dngos bstan ni thal rang dang gzhan stong gnyis ka la mi 'gal yang/rang stong par grags pa'i thun mon ma yin pa'i grub mtha'i khungs la 'dren pa rnams ni/de rnams nyid la 'khrul gzhi byung ba yin gyi/grub mtha' de dang de mi stong cing/de las gzhan de'i lugs dang 'gal zhing/gzhan stong kho na ston pa thun mon ma yin pa'i tshig kyang du ma yod pas/bar pa dang rigs tshogs kyis kyang gzhan stong dbu ma nyid ston no/'on kyang de dag nas/'khor lo tha ma dgongs 'grel dang bcas pa tsam du gzhan stong thun mon ma yin pa rnam gsal zhing rgyas par 'byung pa min la/thal rang gi thun mon ma yin pa'i grub mtha'/deng sang rang stong gi lta bar grags pa de mi stong kyang/ rgyal ba sras bcas kyi dgongs pa'i rang stong de rgyas par bstan te/ces gsung so /*。

〔1〕 从此处开示，文中分别以前者（*snga ma*）与后者（*phyi ma*）指代释迦确丹与朵波巴。

〔2〕 亦即《大乘经庄严论》（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*）、《辨中边论》（*Madhyāntavibhāga*）、《辨法法性论》（*Dharmadharmatāvibhāga*）。

〔3〕 此即《大乘经庄严论》、《辨中边论》、《辨法法性论》与《宝性论》（*Ratnagotravibhāga*）。

〔4〕 《大乘经庄严论》中并未明确排除藉应成见以断除戏论。

〔5〕 通常有断灭种姓、声闻种姓、缘觉种姓与大乘种姓之分。

〔6〕 多罗那他：上揭文，783,1.6—784,1.3：*mngon rtogs rgyan gyis/rang stong gzhan stong gi grub mtha' gnyis ka ston pa ni/lta bas spros pa gcos pa la thal rang gzhung phyi gsum gyi rang stong dang/sgom pas nyams len gzhan stong dgos pa la dgongs la/byams chos lnga ma bzhis gzhan stong kho na ston mod/de la'ang rigs gnyis te/rgyud bla mar mthar thug theg gcig bshad/rigs chad bkag gzhung gzhan gsum du mthar thug theg gsum dang/rigs chad bshad gsung /*。

〔7〕 同上引，784，Ⅱ.3—4页：*byams chos sde lnga la grub mtha' so so ba ye med/rang stong par grags pa'i grub mtha' mngon [rtogs] rgyan nas kyang ma bshad/mdo [sde] rgyan sogs nas kyang/gtan nas rigs chad pa dang mthar thug theg gsum ma bshad/zhes gsung no /*。

深。后者所包含之自空[1]（亦即自续与应成见）于后三论（即《大乘经庄严论》等）中皆有体现。[2]

朵波巴：佛菩萨所许之自空见能断除戏论，是故殊胜，然其亦为他空见所摄，故彼此宗见并不互相对立。[3]若许当今之自续、应成自空见为后三论之见地，且认为胜义非实有，则谬矣。（此自空见）在以见地断除戏论上并不（较余见）更佳，以其已成减损故。[4]

差别四

释迦确丹：尽管他空超越唯识而堪称为中观，但就见地而言仍以自空为高。然则，前者（即他空）并非谬见，以其与观修境相顺故。[5]

朵波巴：自空亦超越唯识，故仍属于四部宗义中之中观宗，然其并非究竟清净，最高见地非他空莫属。[6]

差别五

释迦确丹：职是之故，慈氏论典及相关著作中并未对无二智作考察，总而言之，彼（智）不堪受正理考察，是故胜义不堪受能决断之正理考察，因此见地上自空更深。彼智虽不堪考察，然其觉受相续不断，故仍可视他空为观修境。[7]

---

〔1〕 他空见中所含摄的自空是指所破，而非空所余。

〔2〕 多罗那他：上揭文，784，Ⅱ.4—5页：*lta bas spros pa gcod pa la rang stong zab/sgom pas nyams su len pa la gzhan stong zab ces te/de'i rang stong yang thal rang gzhung phyi gsum gyi lugs la ngos 'dzin*（原文为*'dzi*）*/*。

〔3〕 若前者为严格的自空见，后者为严格的他空见，则可以出现这种情况。

〔4〕 多罗那他：上揭文，784，Ⅱ.5—7页：*rgyal ba sras bcas bzhed pa'i rang stong gi lta ba de spros pa gcod byed mchog yin kyang/gzhan stong du 'dus pas lta grub logs logs pa min la/deng sang grags pa'i rang stong thal rang gzhung phyi gsum gyi lta ba don dam bden med du 'dod pa ni nor ba yin pas/lta bas spros pa gcod pa la bzang ba min te/skur 'debs su 'gyur ba'i phyir yin zhes gsung/*。

〔5〕 同上引：784，Ⅰ.7—785页，Ⅰ.1：*gzhan stong sems tsam las 'das pas dbu ma go chod po yin kyang/lta ba'i ngos nas de bas kyang rang stong mtho/'on kyang snga ma de nor bar*（*par*）*ni mi 'gyur te/sgom don dang mthun pas so gsung/*。

〔6〕 同上引：785，Ⅱ.1—2页：*rang stong yang sems tsam las 'das pas/grub mtha' 'bzhi'i dbu mar bsdu ba tsam yin kyang/rnam dag mthar thug min la/lta ba'i mtho shos gzhan stong kho na yin no gsung/*。

〔7〕 同上引：785，Ⅱ.2—4页：*de'i rgyu mtshan du/byams chos rjes 'brang dang bcas par/gnyis med kyi ye shes la dpyad pa mi byed pa yin la/spyi ldog nas de yang rig pas dpyad na dpyad mi bzod pas/don dam*

朵波巴：无二智堪为正理所考察，[1] 是故彼考察本身为迷乱。[2]

差别六

释迦确丹：无二智乃刹那之明觉，无常，无有任何安住之机会。[3]

朵波巴：彼（智）非刹那，且超越三时（即过去、现在与未来），是故恒常坚稳。[4]

差别七

释迦确丹：同此，以（无二智）亦为识觉，故可许其为实有（dngos po）。[5]

朵波巴：应许彼超越实有、非实有二者。[6]

差别八

释迦确丹：同此，应许彼为有为。[7]

朵波巴：应许彼为无为。[8]

差别九

释迦确丹：藏土普遍承认一切识觉之自反体皆唯明唯觉，且为依他（性）之本体。于彼（明觉）上现起之二显之自反体即遍计性。就具足二显而言，彼明觉

（续上页）*gcod byed kyi rig pas dpyad bzod mi srid pas lta ba rang stong zab/dpyad ma bzod kyang ye shes de nyams myon rgyun mi 'chad pas/sgom don gzhan stong ltar gnas gsung /*。

〔1〕 以其离一与多故。此外，智周遍（一切界），诸佛所拥有之无二智即周遍诸法之真如（参见下文2.2）。

〔2〕 多罗那他：上揭文，785，1.4：*gnyis med ye shes rigs pas dpyad bzod yin pas/de la dpyod pa de rang gi 'khrul gsung /*。

〔3〕 同上引，785，1.5：*gnyis med ye shes de rig pa skad cig ma yin/rtag pa min/gnas pa'i go skabs med pa cig yin gsung /*。

〔4〕 同上引，785，Ⅱ.5—6页：*de skad cig ma ma yin/dus gsum las grol bas rtag pa brtan pa yin gsung /*。

〔5〕 同上引，785，Ⅰ.6页：*de bzhin du shes pa yin pa'i phyir dngos por bzhed pa dang /*。

〔6〕 同上引，785，Ⅰ.6页：*dngos po dngos med gnyis ka las grol bar bzhed pa ste /*。

〔7〕 同上引，785，Ⅱ.6—7页：*de bzhin du 'dus byas su bzhed pa dang /*。

〔8〕 同上引，785，Ⅰ.7页：*'dus ma byas su bzhed pa yang ste /*。

即依他起，就无始以来不为二法所染而言，彼则为圆成实。是故，依他与圆成实就反体而言相异，名相亦相异，然依他之本体与圆成实之本体实为同一。[1]

朵波巴：以心识之种种分别作伺察之伺察分以及显现为外境之现分为所取，其自反体即遍计性。心与心所之自反体为依他性，亦即世俗之识觉或心识所摄之识觉。明觉之自性离戏论，亦即圆成实性。是故遍计与依他实质并无不同，然其名相则差别甚大。圆成实与依他不仅反体与名相不同，本体亦不同。[2] 汝所安立之（三自性说）主要与唯识相顺，（予认为）中观传规则唯说此处之（三自性说）。[3]

差别十

释迦确丹：遍计性为无实有所周遍，圆成实性为实有所周遍，依他性则二者兼具。[4]

朵波巴：遍计与依他二者一概为无实有所周遍。[5]

---

〔1〕 同上引，785，1.7—786,1.3：*bod spyi dang mthun rung du shes pa thams cad kyi rang ldog gsal rig tsam 'di ka gzhan dbang gi dngos po yin la/de nyid la shar ba'i gnyis snang kho na'i rang ldog nas kun btags*（*brtags*）*yin no/gsal rig gnyis snang de dang bcas pa'i cha nas gzhan dbang dang/gsal rig de la gnyis chos gdod nas ma gos pa'i cha nas yongs grub yin pas/gzhan dbang yongs grub ldog cha nas thad dad cing/mtshan nyid kyi cha nas tha dad kyang gzhan dbang gi dngos po de nyid dang/yongs grub ngo bo gcig par bzhed do /*。

〔2〕 这一对同一性的否定常被误解，亦常被加以误导性的诠释。(纽兰[Newland]）在其书中指出对朵波巴而言，二谛体性相异（*ngo bo tha dad pa*），他并未直接参考觉囊派的资料，而是引用塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg）、霍普金斯（Hopkins）与特尔曼（Thurman）的著作（纽兰1992: 30&260）。事实上，朵波巴既遮破同一，亦遮破相异，参其《显明二谛之日光》(*bDen gnyis gsal ba'i nyi ma*、23，Ⅱ.2—3页），他认为"就体性而言，二谛既不应许为同一（de nyid），亦不应许为相异（gzhan）a，参马特斯 1998: 465—466页。"

a藏文为de nyid dang gzhan， 梵文为tattvānyatva，参见《辨中边论释》(MAVBh），23,1.10。）

〔3〕 多罗那他：上揭文，786，Ⅱ.3—6页：*blo rnam rtog sna tshogs pas brtags pa'i btags cha dang/phyi don du snang ba'i snang cha ste/gzung ba'i rang ldog kun btags*（*brtags*）*dang/sems sems byung shes pa'i rang ldog kun rdzob pa'i shes pa'am rnam shes kyis bsdus pa'i shes pa gzhan dbang dang/spros pa dang bral ba'i rang bzhin gsal rig yongs grub ste/des na kun btags*（*brtags*）*ni gzhan dbang las rdzas tha dad du med kyang/mtshan nyid kyi sgo nas ni shing tu tha dad do/yongs grub dang gzhan dbang ni/ldog cha dang mtshan nyid tha dad par ma zad/ngo bo gcig pa yang ma yin no/snga ma'i rnam gzhag ni sems tsam dang mthun shas che la/dbu ma'i lugs ni 'di kho na'o zhes dgongs so /*。

〔4〕 同上引，786，Ⅱ.6—7页，*kun btags*（*brtags*）*la bden med kyis kyab/yongs grub la bden yod kyis khyab/gzhan dbang la cha gnyis mdzad /*。

〔5〕 同上引，786，Ⅰ.7页：*kun btags*（*brtags*）*gzhan dbang gnyis ka la mtha' gcig tu bden med kyis khyab par mdzad do /*。

差别十一

释迦确丹：就自证分之反体而言，一切自证分皆（属于）胜义。[1]

朵波巴：世俗心识之诸自证分[2]唯属世俗，故自证分中亦兼具世俗与胜义二者。[3]

差别十二

释迦确丹：圆成实即空性，遍计性虽空，[4]然（其本身）并非空性，空性应为胜义所周遍。[5]

朵波巴：一切法与法性皆应说为空性，空性并不属于（直译即：不为其所周遍）胜义，不可将其计为（空性）异名之周遍断语，（空性仅）在一般意义上（与胜义）相关合。[6]

差别十三

释迦确丹：因明论典及阿毗达磨等大体上皆与通用之名言相顺，寂静成就为实有与非实有所周遍，[7]识觉[8]为实有所周遍，[9]胜义非实有。以其无为，故无实有而（如）虚空等。无为有多种，包括不为业杂染所扰之真如、非新得之明觉等，因此，就异门而言，此等皆可视作无为，然其并非与有为及性相相违之无

---

〔1〕 同上引，786， Ⅰ.7—787页， Ⅰ.1：*rang rig thams cad rang rig gi rang ldog nas don dam kho na yin gsung la /*。

〔2〕 此处藏文原文用其复数形式："诸自证分"（rang rig rnams）。

〔3〕 同上引，787， Ⅱ.1—2页：*kun rdzob rnam shes kyi rang rig rnams kun rdzob kho na yin pas/rang rig yang kun rdzob don dam gnyis yod par bzhed do /*。

〔4〕 意即其唯是所破。

〔5〕 同上引，787，1.2：*yongs grub stong pa nyid yin/kun btags*（*brtags*）*stong pa tsam yin kyang stong pa nyid min/stong pa nyid la don dam gyis khyab par bzhed /*。

〔6〕 同上引，787， Ⅱ.2—3页：*chos dang chos nyid thams cad la stong nyid tsam du brjod dgos/stong nyid la don dam gyis ma khyab/min gi rnam grangs la khyab mtha'i ma rtsi/gtso bo'i don du sbyor gsung /*。

〔7〕 寂静或寂灭就无为而言可归属于后者。(作者此处所据之藏文原文为zhi grub，而在另一版本（即rNam grol 'dod 'jo ris med dpe rnying khang gi tshad ldan nges don dpe tshogs版）中，则为gzhi grub，意即"经正量观察而真实成立者"。——译者注)

〔8〕 在《俱舍论》中，与此相对应的词通常为"尽智"（梵文kṣayajñāna, 藏文zab pa shes pa）和"无生智"（梵文anutpādajñāna, 藏文mi skye ba shes pa）。

〔9〕 下文中，藏文的dngos po所指为"实事"，然其梵文对应的词bhāva也可作"有"讲。

为，是故彼等仅为假施设之无为。[1]

朵波巴：因明与阿毗达磨中所说者主要为抉择世俗之传规，此处所说者主要为抉择胜义之了义，于此，世俗为实有与非实有所周遍，实有与非实有亦为世俗所周遍，胜义既非实有亦非非实有，[2] 故非为寂静成就[3] 所周遍。(若如是)，则智非实有，识为实有，是故识不应为实有所周遍，将胜义许为非实有极不应理，[4] 许胜义为实有者乃说（胜义）有之传规。此处，阿毗达磨诸论所许之无为虚空等一切非实有者皆是有为，是故实有非实有皆为有为所周遍。胜义乃真实无为，虚空等仅为假施设之无为。[5]

差别十四

释迦确丹：空所依事为依他起，所破为遍计，依他起上无遍计，可将（依他）视作空掉世俗之胜义。[6]

朵波巴：空所依事应为圆成实，所破应为依他与遍计二者，无此二者之圆成

〔1〕 多罗那他：上揭文，787，Ⅱ.3—6页：*tshad ma'i gzhung dang mngon pa sogs spyi skad dang phal cher mthun par// zhi grub pa la dngos po dngos med gang rung gyis khyab/shes pa la dngos pos khyab/don dam dngos po min/'dus ma byas*（原文省略了*byas*）*pas ni dngos med nam mkha' sogs yin/de bzhin nyid la las nyon gyi 'dus ma byas dang/gsal rig tsam gsar du 'dus ma byas sogs/'dus ma byas pa'i cha re yod pas/rnam grangs kyi sgo nas 'dus ma byas su btags pa yin gyi/'du byed dang mtshan nyid 'gal ba'i 'dus ma byas ma yin te/des na 'dus ma byas btags pa ba yin gsung /*。

〔2〕 意即一切实有与非实有与世俗谛等同。

〔3〕 朵波巴将胜义谛限定为无始以来之真实寂静，此真实寂静与轮回痛苦一同构成二元对立，此对立尚需超越。(同上，另版藏文原文此处仍作gzhi grub，参注80。——译者注)

〔4〕 此反证法已预先设定智属于胜义谛。

〔5〕 多罗那他：上揭文，787，Ⅰ.6—788页，1.3：*tshad mngon sogs su bshad pa de/kun rdzob gtso bor gtan la 'bebs pa'i lugs yin/don dam gtso bor gtan la 'bebs pa'i nges don gyi skabs 'dir/kun rdzob la dngos po dang dngos med kyis khyab cing/dngos po dngos med la'ang kun rdzob kyis khyab/don dam dngos po yang min/dngos med*（*mod*）*kyang min pas zhi*（*gzhi*）*grub la nges ma khyab/ye shes dngos po ma yin la shes pa yin pas/shes pa la dngos pos ma khyab dngos med don dam du 'dod pa chos mi rigs la/don dam dngos por 'dod pa dngos smra ba'i lugs so/mngon pa ba rnams 'dus ma byas su 'dod pa'i nam mkha' sogs/dngos med thams cad kyang skabs 'dir 'dus byas yin pas/dngos po dngos med la 'dus byas kyis khyab/don dam 'dus ma byas dngos yin/nam mkha' sogs 'dus ma byas btags pa ba yin gsung /*。

〔6〕 同上引，788，Ⅰ.4：*stong gzhi gzhan dbang gi rang ngo de dgag bya kun btags kyis stong pa ste/de nyid kun rdzob kyis stong pa'i don dam du mdzad do /*。

实方可视为空掉世俗之胜义。唯于抉择世俗谛时方许依他上无有遍计。[1]

差别十五

释迦确丹：尽管藏土已共许“清净依他起”，然彼实非依他起，而应为“无倒圆成实”，无倒圆成实乃真实之圆成实。“清净依他起”此一名言来源不明，故用此名言实为不妥。[2]

朵波巴：经典中虽未明说“清净依他起”，然其含义已圆满（建立），故仍可用此名言。于佛法应依义（不依语），且昔日所有藏人皆认许此名言，故仍可将其视为慈氏所传之无误口诀。（慈氏论典）内虽将部分圣有学（道）之智许为无倒圆成实，然亦有将“地基于诸得地（菩萨）显现为黄金”等（说法）许为无倒圆成实者，故彼（清净依他）名言之安立亦无不妥。[3]

差别十六

释迦确丹：应许无倒圆成实为真实圆成实所周遍。[4]

朵波巴：彼（无倒圆成实）仅说为名言上之圆成实，此如十二分教亦说为圆成实，是故与无变异圆成实相对之无倒（圆成实）即清净依他起，言其为圆成实者，实为假施设。与无变异圆成实相同之无倒圆成实则名为“胜义无倒圆成实”，

---

〔1〕 同上引，788，Ⅱ.4—6页：*stong gzhi yongs grub/dgag bya gzhan dbang kun btags（brtags）gnyis kyis stong pa/don dam kun rdzob kyis stong pa'i don yin la/gzhan dbang kun btags（brtags）kyis stong pa ni/kun rdzob bden pa kho na gtan la 'bebs pa'i skabs kho na yin par bzhed do /*。

〔2〕 同上引，788，Ⅱ.6—7页：*dag pa gzhan dbang zhes bod spyi la grags kyang/don la gzhan dbang min cing phyin ci ma log pa'i yongs grub yin la/phyin ci ma log pa'i yongs grub kyang yongs grub mtshan nyid pa yin cing/dag pa gzhan dbang gi tha snyad pa'ang khungs gsal med pas/de'i brda 'chang byed pa mi legs par dgongs so /*。

〔3〕 同上引，788，Ⅰ.7—789页，Ⅰ.3：*dag pa zhan dbang zhes pa'i tha snyad gzhung las gsal po ma byung yang/don tshang bas tha snyad byar rung ste/sangs rgyas kyi bstan pa don la brton pa yin pa dang/bod snga ma thams cad tha snyad de lta bu mthun par byed pas/byams pa nas brgyud pa'i man ngag ma nor ba yin du rung bas so/ de'i nang tshan 'phags pa slob pa'i ye shes 'ga zhig phyin ci ma log pa'i yongs grub yin kyang/sa thob pa rnams la sa gzhi gser du snang ba sogs 'ga zhig phyin ci ma log pa'i yongs grub yin pa'ang yod pas/de'i tha snyad rnam gzhag legs par dgongs so /*。

〔4〕 同上引，789，Ⅰ.4：*phyin ci ma log pa'i yongs grub la/yongs grub mtshan nyid pad khyab par bzhed /*。

彼唯无变异也[1]。因此，于决定实相时，则唯此（胜义）圆成实，于广说其异门时，则有（无变异圆成实与无倒圆成实）二者之安立。[2]

差别十七

释迦确丹：道谛亦（属于）胜义谛。[3]

朵波巴：四谛中之灭谛为胜义，其余三谛为世俗。具体而言，唯有真实之灭谛——亦即无始以来之灭谛可许为胜义，其余三谛以及择灭实属世俗，因此真实之道谛为世俗所周遍，真实之灭谛为胜义所周遍。胜义之道谛与本初（之胜义）相同，故实为灭谛，言其为道谛者，实为假施设。[4]

差别十八

释迦确丹：有情之相续中无如来藏，有情心识之自性光明仅为如来藏之因或种（khams），是故一切有情虽具如来藏因或如来藏种，然其并非真实（如来藏），佛智方为如来藏。[5]

朵波巴：有情相续中之（如来藏）正是真实之如来藏，若其为真实之佛之

〔1〕 对“无倒圆成实”与“无变异圆成实”的区别反映了觉囊派对智的观点，该派认为智与佛的其他功德相同，主要属于无变异之胜义谛，仅在有限的程度上属于世俗谛。

〔2〕 多罗那他：上揭文，789，Ⅱ.4—7页：*de ni rnams grangs kyi yongs grub tu bstan pa tsam ste/gsung rab yan lag bcu gnyis kyang yongs grub tu gsungs pa dang 'dra'o/des na/'gyur med yongs grub kyi zlas drangs pa'i phyin ci ma log pa de ni gzhan dbang dag pa pa yin cing/yongs grub btags pa ba yin/'gyur med nyid dang gcig pa'i yongs grub phyin ci ma log pa de la/don dam pa'i phyin ci ma log pa'i yongs su grub pa zhes bya ste/'gyur med kho na'o/des na/gnas tshul gtan la 'bebs pa'i skabs su yongs grub de nyid kho na yin la/rnam grangs rgyas par bshad pa'i skabs su gnyis kyi rnam gzhag byed do gsung /*。

〔3〕 同上引，789、Ⅰ.7—790页，Ⅰ.1：*lam bden yang don dam par mdzad la /*。

〔4〕 同上引，790，Ⅱ.1—3页：*bden par bzhir phye ba'i 'gog bden don dam dang/bden pa gzhan gsum kun rdzob tu bzhed/zhib mor na/'gog bden mtshan nyid pa gdod ma'i 'gog bden la don dam kho na dang/gzhan bden pa gsum dang/so sor brtags pa 'gog la kun rdzob kyis khyab par don la gnas pas/lam bden mtshan nyid pa la kun kyis khyab/'gog bden mtshan nyid pa la don dam gyis khyab/don dam pa'i lam bden ni gdod ma dang gcig pa'i phyir/'gog bden nyid yin pas/lam bden btags pa ba yin gsung /*。

〔5〕 同上引，790，Ⅱ.3—5页：*sems can kyi rgyud la bde gshegs snying po med sems can kyi sems rang bzhin 'od gsal de/bde gshegs snying po'i rgyu dang khams tsam yin pas/rgyu bde gshegs snying po'am khams bde gshegs snying po sems can thams cad la yod kyang/de ni de 'dra mtshan nyid pa min/sangs rgyas kyi ye shes bde gshegs snying po'o /*。

（如来藏），则可成立有情具如来藏，以彼二者皆为有情之法性（dharmatā）故，此为无量经教所成立。虽言其为界或因，然此因与界（dbyings）[1] 不同，非生因亦非生种。[2]

差别十九

释迦确丹：言如来藏本具与其不可分别之功德者乃指果位而言，于因位则只有能生功德之种子。[3]

朵波巴：(与如来藏）不可分别之功德实为本具，彼亦存在于基位如来藏中，若其为新得，则非本具。基道果三者乃依世俗有法（dharmin）[4] 而作判别，不仅如此，自性如来藏实为唯一，是故但言如来藏，则一定为一切胜义功德所庄严。[5]

差别二十

释迦确丹：法身之功德中不应有相好（mtshan dpe）等[6]。[7]

---

〔1〕 如来藏及其所有功德已安住于有情之心相续中，因此无须将其生起。此处将如来藏视为因者，是由于专注于心之实相之如来藏可去除一切垢染。

〔2〕 多罗那他：上揭文，790，Ⅱ.5—7页：*sems can gyi rgyud kyi de ka bde gshegs snying po mtshan nyid pa yin te/sangs rgyas de kyi mtshan nyid pa yin na/de nyid ka sems can gyi chos nyid yin pas/sems can bde gshegs snying po can du grub la/khyad par lung mtha' yas pas grub bo/khams dang rgyur bshad pa yang/skyed rgyu dang skyed khams min par dbyings dang bral rgyu la dgongs pa'o gsung /*。

〔3〕 同上引，790，Ⅰ.7—791页，Ⅰ.1：*snying po la yon tan ngo bo dbyer med rang bzhin nyid ldan du gsungs ba 'bras bu kho na'i skabs yin la/rgyu'i skabs su yon tan 'byung rung gi nus pa sa bon tsam yod par bzhed /*。

〔4〕 在法（dharma）与有法（dharmin）之语境中，有法乃指具有法（性）（dhrama[tā]）之法。(参马特斯 1996: 185）。

〔5〕 同上引，791，Ⅱ.1—4页：*yon tan ngo bo dbyer med/rang bzhin nyid ldan de gzhi bde gshegs snying po la yang yod de/gsar du byung bas rang bzhin gyis ldan par mi 'gro ba'i phyir dang/gzhi lam 'bras bu gsum kun rdzob chos can gyis phye ba ma gtogs/rang bzhin bde gshegs snying po gcig kho na yin pa'i phyir/bde gshegs snying po yin phyin chad don dam pa'i yon tan thams cad kyis brgyan pa yin dgos par bzhed do /*。

〔6〕 瑜伽行派所言之法身既具有特指的含义，亦有泛指的含义。其特指者乃指转依所得之清净真如无分别智，其泛指者乃指包含一切身（kāya）的佛性。将法身视为一个不包含报身在内的特殊身者，在狮子贤（Haribhadra）对《现观庄严论》所造的释论中有关四身的特殊学说中即有体现。狮子贤首次用复合词“智身”（jñānātmaka）来定性法身，且视其为世俗谛层面上的有为智，唯有自性身（svābhāvikakāya）才包含真如或诸法之究竟空性。与其相反，圣解脱军（Ārya Vimuktisena）则视法身为自性身之同义词，亦即包含一切身之佛性（参Makransky 1997: 9—13&39—41页）。

〔7〕 多罗那他：上揭文，791，Ⅰ.4：*chos sku'i yon tan la mtshan dpe sogs mi bzhed /*。

朵波巴：于所有种类之佛功德中，法身之胜义功德唯佛能自见，色身之世俗功德则一切化机皆可见。《宝女经》(*Ratnadārikāsūtra*)[1]及《宝性论》皆明示应总说二身之功德，[2]若就大小（即相好与随好）而言，则（予）唯随顺共许者而设喻。若依其余诸经以及续部中之所说，则（法身与色身）二者皆具足一切共通点。[3]密咒（乘）所说之他空与（《宝性论》）不同处即此（亦即指将一切功德皆许为胜义）也[4]。[5]

差别二十一

释迦确丹：（有情）所本具者仅为心之自性光明，此乃（佛）果之种子，依修道可令其滋长，最终可现证（佛）果。[6]

朵波巴：无始以来，本智于胜义坛城中任运圆成，依修道可遣除垢障，从而令其现前。[7]

多罗那他的结论

在阐明释迦确丹和朵波巴关于甚深义之二十一差别后，多罗那他总结出一个根本性的差别，其余诸差别皆基于此：

> 大班智达释迦确丹视无二智为无常，刹那亦不能安住，且具多相而非唯

---

〔1〕 宝性论第三品中对佛六十四种功德之解说即基于《宝女经》(参高崎直道[Takasaki]1966: 14页)。

〔2〕 意即法身之三十二功德与色身之三十二功德。

〔3〕 意即法身具相好与随好，色身亦具法身之三十二功德。

〔4〕 此句属于下一段之开头，但其所说实针对前一段。

〔5〕 多罗那他：上揭文，791，Ⅱ.4—7页：*sangs rgyas kyi yon tan gyi rigs thams cad la/chos sku'i yon tan don dam pa sangs rgyas rang snang re dang/gzugs sku'i yon tan kun rdzob pa gdul bya gzhan snang gi cha re thams cad de yod pa yin la/bu mo rin chen gyis zhus pa'i mdo dang/rgyud bla ma'i dngos bstan ni spyir sku gnyis ka'i yon tan 'chad dgos pa la gtso che chung gi dbang las/grags pa spyi dang mthun pa dper brjod tsam du mdzad la/mdo gzhan rnams dang rgyud sde sogs las gsungs pa ltar na/gnyis ka la thams cad kyi char yod pa yin no gsung/[…] de ni sngags kyi skabs su gzhan stong la mi 'dra ba ni 'di yin te /*。

〔6〕 同上引，791，Ⅰ.7—792页，Ⅰ.1：*sems rang bzhin 'od gsal la 'bras bu'i sa bon tsam rang chas su yod pa/lam bsgoms pas gong 'phel thob/mthar 'bras bu mngon gyur du 'byung bar bzhed /*。

〔7〕 同上引，792，Ⅱ.1—2页：*gdod ma nas yas shes don dam pa'i dkyil 'khor du lhun grub tu rdzogs pa de lam bsgoms dri ma bsal ma bsal te mngon du gyur pa yin par bzhed do /*。

一。遍知觉囊师（朵波巴）认为彼（无二智）实际上既非一亦非多，若作权宜之安立，则可许其为一，彼实为恒常、无方分、周遍、离戏论、离言诠。简言之，（主要之）差别即（前者）许（智）为无常，（后者）许智为常。[1]

我们进一步可得知，朵波巴由无二智之周遍而推断佛之功德已安住于有情中。同理，无二智不为正理所害，例如其既非一亦非多，故堪考察。鉴于此等原因，应成派及自续派以考察而害无二智之宗义即不应理，是故应成见与自续见皆非清净。学人在不歪曲中转法轮密意之前提下，以正理作观察，即可明了此理。然而朵波巴与释迦确丹皆承许如来藏究竟离言思，且为无分别智之无倒境界。多罗那他最后总结指出，朵波巴所言之"常"并非通常意义上无常之对立面：

此（常）远离戏论，且为无变异界，于所立实有（dngos po sgrub pa）之无常与所破无实有（dngos med dgag pa）之常皆得脱离。彼脱离常之名相。[2]

多罗那他对朵波巴和释迦确丹观点之评析

将多罗那他对朵波巴观点的总结和朵波巴本人之相关著作（例如《山法了义海论》）进行比较，可知其总结无误。特为引人注意的是，多罗那他对差别二十的解释，我注意到朵波巴在注解《宝性论》时对如来藏的解说乃依于共通大乘，[3]

---

〔1〕 同上引，792，Ⅱ.5—6页：*paṇ chen śākya'i mtshan can ni/gnyis med kyi ye shes de gcig pu ma yin pa du ma'i tshul can/skad cig gis mi gnas pa mi rtag par bzhed pa dang/kun mkhyen jo nang pa ni/de dngos gnas la gcig min du ma yang min par nges mod/gnas skabs su gcig pu'i*（*bu'i*）*rnams gzhag 'thad ldan du mdzad cing/de rtag pa/cha med kun khyab/spros bral brjod bral yin par bzhed pa'i dbang las te/mdor na mi rtag pa dang rtag par bzhed pa'i khyad par ro /*。

〔2〕 同上引，794，Ⅱ.6—7页：*'di ni spros bral te/dngos po sgrub pa mi rtag pa dang/dngos med dgag pa rtag pa gnyis ka las grol ba'i dbyings 'gyur med de yin/rtag pa'i mtshan ma las grol zhing /*。

〔3〕 参见笔者于本文第一段对朵波巴的评介。

多罗那他的解释印证了我的观点。同样，其对三自性说的阐释也与《山法了义海论》相符，在该论中，朵波巴说道：

以遍计为空之基即为依他起，将依他起亦空掉之基则为法性圆成实。[1]

在稍后之段落中，朵波巴进一步解释道：

遍计与依他起之诸法并非真实，法性圆成实则真实，此二者即说自空与他空之义。[2]

上来两段引文即明示圆成实为实有，且为空掉依他起（同时亦空掉遍计）之基。此外，《山法了义海论》中接下来的段落印证了多罗那他在差别十四中所注意到的"唯于抉择世俗谛时方许依他上无有遍计"：

所谓遍计无自性即指（遍计）无有自相。仅可将其建立为唯世俗（kun rdzob tsam）或倒世俗（log pa'i kun rdzob），而不可建立为世俗谛（kun rdzob bden pa）或正世俗（yang dag kun rdzob）。至于依他起之无自性者，即指其自性于世俗上虽可依他而生，却不可自生，且于真实中无可成立。如是，此二者皆自空，故无自性。无此二者之基即为法性圆成实，彼非无自性，然而与其相异之无自性世俗诸法却以其为基，是故彼乃胜义之自性，亦即自性身（svābhāvikakāya）。[3]

---

〔1〕 朵波巴：《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*），148，Ⅱ.3—4页：*...kun btags*（*brtags*）*kyis stong pa'i gzhi ni gzhan dbang ngo//gzhan dbang gis kyang stong pa'i gzhi ni chos nyid yongs grub bo*（*po*）*/*。

〔2〕 同上引，149，Ⅱ.8—10页：*...kun btags*（*brtags*）*gzhan dbang gi chos rnams ni yang dag par med pa dang/chos nyid yongs grub ni yang dag tu yod par bstan te 'di dag gis kyang rang stong dang gzhan stong gi don bstan pa yin no /*。

〔3〕 同上引，319，Ⅱ.16—24页：*kun btags ngo bo med pa ni rang gi mtshan nyid kyis med pa ste kun rdzob tsam mam log pa'i kun rdzob tu grub pa tsam las kun rdzob bden pa'am yang dag kun rdzob tu yang ma grub bo/gzhan dbang ngo bo nyid med pa ni kun rdzob tu gzhan las skye ba'i ngo bor yod kyang rang las skye ba'i ngo bor med cing yang dag par na cir yang ma grub pa ste de ltar de gnyis ni rang stong yin pa'i phyir rang gi ngo bo med pa'o//de gnyis med pa'i gzhi chos nyid yongs grub ni rang gi ngo bo med pa ma yin yang de las gzhan pa kun rdzob kyi chos rnams kyi ngo bo nyid med pa'i gzhi yin pa'i phyir don dam bden pa'i ngo bo ste ngo bo nyid kyi sku...*。

接下来的段落明确指出空性之胜义基应限定为无变异圆成实，而无倒圆成实则与世俗谛之色身相对应：

> 因此，胜义之佛应为五自生智身，彼恒常安住于真如与无变异圆成实——亦即五智中。世俗色身者，为具无倒圆成实之正智，亦即尚未超越刹那之大乘无学道智。[1]

对朵波巴而言，胜义超越刹那与三时。因此，胜义智之恒常并非通常意义上与无常相对的常，而应如多罗那他所指出的——超越常与无常。毫无疑问，朵波巴认为一切身皆具有超越三时的层面：

> "恒常之佛与佛之解脱皆为色，虚空亦为佛之色……"——当知其义乃就真如之色、超越三时与三界之色等等而言。[2]

这样的超越性体现了朵波巴对胜义与世俗的明确划分，他将其差别定义为"遮同一异"(gcig pa bkag pa'i tha dad pa)。然而，这并不意味着二谛之本体不同，[3] 仅可说胜义有而世俗无（遮同一）。无可否认，在朵波巴看来，唯有一种真实，亦即胜义谛，说差别其实毫无意义，因为这就意味着与此真实相对还有另一种真实。同时，这也说明朵波巴对胜义与世俗身之区别不会在形而上的层面引出两种身的谬见，[4] 在形而上层面，唯有胜义身。世俗谛之身与无倒圆成实相对

---

〔1〕 同上引，356，Ⅰ.22—357页，Ⅰ.2：*de ltar don dam pa'i sangs rgyas ni rang byung ye shes lnga'i sku yin la/de yang de bzhin nyid dang 'gyur med yongs grub nyid ye shes lngar rtag tu bzhugs pa'o//kun rdzob gzugs kyi sku ni yang dag ye shes phyin ci ma log pa'i yongs grub dang ldan pa ste theg chen mi slob pa'i ye shes skad cig las ma 'das pa dang ldan pa'o /*。

〔2〕 同上引，142，Ⅱ.17—19页：*sangs rgyas rtag pa dang sangs rgyas kyi thar pa gzugs yin pa dang nam mkha' yang sangs rgyas kyi gzugs yin/zhes pa la sogs pa'i don ni/[...] de bzhin nyid kyi gzugs sogs dang/khams gsum dang lus gsum las 'das pa'i gzugs sogs zhes pa la sogs pa 'chad par 'gyur pa'i skabs su rig par bya*...

〔3〕 参朵波巴：《显明二谛之日光》(*bDen gnyis gsal ba' i nyi ma*)，23，Ⅱ.2—3页：*bden pa gnyis ni ngo bo de nyid dang gzhan du brjod du med pa gcig pa bkag pa'i tha dad pa yin te /*。

〔4〕 参布洛伊多（Broido 1989：88），布洛伊多注意到在《山法了义海论》中有两种不同体系的蕴。

应而并非实有，在这一点上，其与世俗世界无异。此外，在世俗谛层面，诸（世俗）身与应受遣除之客尘垢染（遣除垢染即可令胜义于世俗谛层面显现）平等，从这个意义上讲，即有福德与智慧（资粮）的积累。多罗那他将圆成实局限于其无变异的层面，这亦与朵波巴的观点相顺。

关于释迦确丹的问题则显得比较麻烦，即便是后世的西藏学者也难以把握其立场。[1] 试举一例，在其1474年所写的一篇关于如来藏的短论中，[2] 释迦确丹对布顿·仁钦珠（Bu ston Rin chen grub，1290—1364）和萨迦班智达（Sa skya paṇḍita，1182—1251）将如来藏归为不了义（neyārtha）的中观解释学[3] 表示赞同，但在差别二十一中却说释迦确丹认为（佛）果之种子以心之自性光明的形式本然安住（于有情中）。这与廓译师·熏奴贝（'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal，1392—1481）的观点惊人地相似，廓译师提出“微细功德”或“功德种子”，他通过对功德自然增长的解说将《宝性论》视为了义教法，同时也避免了接受如来藏学说在形而上层面的结论。[4] 可能释迦确丹在后来接受了这种观点（多罗那他在这一点上是正确的），但这需要对释迦确丹在1484年以后写的著作进行仔细的研究才能下定论。

在一至四点中，释迦确丹认为就依见地断除戏论而言，自空见更深，这在其对《辨法法性论》所造的释论中可找到根据，在该论中，释迦确丹指出转依（āśrayaparivṛtti）之说与自续见和应成见皆不相违。[5]

通过与《深寂离戏释》[6] 比较，可知多罗那他确实正确把握住了释迦确丹对空所依事与所破的定义。然而多罗那他的差别十四中说释迦确丹将依他上无遍计与胜义上无世俗二者等而视之，这一点则值得商榷。事实上，释迦确丹认为只有

---

〔1〕 有关释迦确丹观点的简要描述可参提勒曼和托马贝奇（Tillemans & Tomabechi 1995：891—896页）。

〔2〕 释迦确丹：《如来藏释·经续精华》（*Sangs rgyas gyi snying po'i rnam bshad mdo rgyud kyi snying po*），136，Ⅰ.3。

〔3〕 参塞福特·鲁埃格 1973: 29—33页。

〔4〕 参马特斯 2002: 88—89页。熏奴贝在其《宝性论释》中将有情（相续）中之功德视为“种子”（参马特斯 2003:121，Ⅱ.6—7页）。

〔5〕 释迦确丹：《慈氏五论之道次第》（*Byams chos lnga'i lam gyi rim pa*），154，Ⅱ.1—7页。参马特斯 1996:176。

〔6〕 此处指本文第一部分中所引用的两段（114，Ⅱ3—4 & 114，1.7—115，1）。

在讲唯识时才许依他起为胜义有，因此他在《二轨辙判别》(*Shing rta srol gnyis rnam dbye*)[1]中说道：

> 外境与所谓之共相为遍计，无有自性。依习气而显现为彼（遍计）者即依他起，彼可成立为真实。破所依事为依他起，所破为遍计，将此二者空掉之空性即圆成实，故此即胜义谛。[2]

另一方面，释迦确丹[3]认为瑜伽行实属中观，该派并不视依他起性为胜义有，胜义谛只和无变异圆成实相对应：

> 瑜伽行派有言："遍计无自性，依他起无他者之自性，其所余之自性不空者即依他起之自性或所谓之圆成实。……彼两系中观师（即瑜伽行师与说无自性师）于开许圣者在根本定中所观修者或所觉受者时，彼此见解互相顺同，二者皆许其为法界智；于安立从根本定出定后之后得位时，则二者相异，瑜伽行师将其立名为无变异圆成实，亦即法界智或无二智，且为其安立种种名言：真实之胜义谛、最胜之我、坚稳、寂静、恒常、真实成立。[4]

---

〔1〕 据德雷弗斯（1997:29），该论造于1489年。

〔2〕 释迦确丹：《二轨辙判别》(*Shing rta srol gnyis rnam dbye*)，476，Ⅱ.3—5页：*[sems tsam pa'i mnyam bzhag gi lta ba ni...des drangs pa'i rjes thob kyi grub mtha' ni] phyi rol gyi don dang spyi mtshan du bshad pa rnams ni kun btags dang rang gi ngo bos stong pa'o//bags chags kyis der snang ba ni gzhan dbang dang bden par grub pa'o//dgag gzhi gzhan dbang de dgag bya kun btags kyis stong pa'i stong pa nyid ni yongs grub dang//des na don dam pa'i bden pa'o /*。

〔3〕 释迦确丹认为与慈氏论著有关之瑜伽行论典实超越唯识而与中观之意趣相顺。参释迦确丹：《慈氏五论之了义极明》(*Byams chos lnga'i nges don rab tu gsal ba*)，6，Ⅱ. 3—7页；又可参马特斯1996：174。

〔4〕 释迦确丹：《二轨辙判别》，483，Ⅰ.7—484页，Ⅰ.4：*rnal 'byor spyod pa pas ni/kun btags rang gi ngo bos stong pa dang/gzhan dbang gzhan gyi ngo bos stong pa dang/de'i shul du rang gi ngo bos mi stong par lus pa ni/gzhan dbang gi ngo bo'am yongs grub ces kya ba de nyid do/zhes 'chad [...] dbu ma pa de gnyis ka yang 'phags pa'i mnyam gzhag gis bsgom bya'am mnyam su mnyon bya zhig khas len pa'i tshe ngos 'dzin tshul ni mthun pa yin te/gnyis kas kyang chos kyi dbyings kyi ye shes la 'chad pas so/mnyam gzhag de las langs pa'i rjes thob tu tha snyad 'dogs tshul ni mi mthun pa yin te/ rnal 'byor spyod pa pas ni 'gyur ba med pa'i yongs grub ces bya ba'i min can/chos dbyings ye shes sam gnyis su med pa'i ye shes de nyid don dam pa'i bden pa dngos dang/bdag dam pa dang/rtag brtan zhi ba g.yung dung dang/bden par grub pa nyid du tha snyad 'dogs par byed la /*。

换言之，释迦确丹和觉囊派行人一样将胜义谛局限为无变异圆成实，且视之与智等同。多罗那他对朵波巴和释迦确丹比较的核心即二人分别视智为常与无常，然就上面这段引文来看，这似乎有问题。实际上，释迦确丹并未将他空定义为空掉世俗之胜义，而是将依他起性纳入破所依事，这在下面一段《深寂离戏释》的引文中也有明示，其中释迦确丹对共许的他空见表示不赞成：

> "世俗一切有为事皆为自空，胜义诸无为法[1]则为他空，此说乃大中观师世亲所许，以其《般若经释破妨难》（*Yum gyi gnod 'joms*）中即如是说。"——此说并不应理，以其与至尊（弥勒）之根本论相违，亦与世亲昆季之无诤论典、陈那父子学说中所显明之说法相违故。[2]

释迦确丹根据《辨中边论》提出自己的他空见，亦即依他上无遍计：

> 如云："虚妄遍计有，于此二都无"，[3]依他起为空所依事，亦即有法（dharmin）；能所二取两种遍计为应空之所破，虽有将能所无二智说为空之实体者，然并非将其许为空所依事或有法。[4]

值得注意的是，对释迦确丹而言，依他起性或者虚妄遍计有自性、自相、本体，但在胜义或真如层面却非真实，犹如幻化。[5]这一解说乃基于对瑜伽行论

---

〔1〕 此复数词表示不止一种无为法。

〔2〕 释迦确丹：《深寂离戏释》，117，Ⅱ.1—3页：*kun rdzob 'dus byas kyi dngos po thams cad rang stong dang/don dam 'dus ma byas rnams gzhan stong du 'chad pa 'di ni dbu ma pa chen po dbyig gnyen gyi bzhed pa yin te/yum gyi gnod 'joms las de ltar bzhad pa'i phyir/zhes 'chad pa ni rigs pa ma yin te//rje btsun gyi gzhung rtsa ba dang mi mthun zhing/thogs med sku mched kyi gzhung rtsod med rnams dang/phyogs glang yab sras kyi gzhung lugs las gzhan stong gi 'chad tshul gsal par gsungs pa rnams dang 'gal ba'i phyir ro /*。

〔3〕 《辨中边论释》，17，Ⅰ.16（《辨中边论》Ⅰ.1ab）：*abhūtaparikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /*。

〔4〕 释迦确丹：《深寂离戏释》，117，Ⅰ.5：*ji skad du/yang dag ma yin kun rtog yod//de la gnyis po yod ma yin/zhes byung ba ltar/gzhan dbang stong gzhi'i chos can dang/gzung 'dzin kun btags*（*brtags*）*gnyis po gang gis stong pa'i dgag bya dang/gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes la stong pa'i dngos por bshad pa zhes bya ba zhig yod pa yin gyi/stong gzhi'i chos can du 'jog pa ma yin te /*。

〔5〕 同上引，115，Ⅰ.3：*de ltar na gzhan dbang yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtog pa zhes bya ba rang bzhin kyis yod pa dang/rang gi mtshan nyid kyis dang/rang gi ngo bos yod pa ni yin la/bden pa dang/don dam*

典的合理阐释，它指出依他起性只存在于世俗谛层面。当然，释迦确丹很清楚在《宝性论》和《般若经释破妨难》中皆说圆成实上无遍计。[1]

由上来讨论可以明确，多罗那他在总结释迦确丹对三自性的见解时把握得并不十分准确。依他起性虽毫无疑问属于破所依事，但释迦确丹认为只有在唯识层面才许其为胜义有，在瑜伽行层面则非是。他对瑜伽行三自性的阐释即体现了他的他空见。对释迦确丹而言，智是否仅仅是一个有为的实体尚存疑问；正如我们前面所见，释迦确丹将无变异（！）圆成实性视为无二智。

《辨中边论》及其释论中的三自性理论

三自性理论不仅对依瑜伽行而定义空所依事的他空师非常重要，对觉囊派而言亦同样重要，该派教法的根基为如来藏学说。然而，这样两个针对空性的不同立场如何能在同一文本上找到依据呢?

持"瑜伽行他空"者和"如来藏他空"者所关注的焦点即《辨中边论》第一品的起首两节，其中依三理而定义中道：(a) 虚妄遍计有；(b) 于此二都无；(c)

（续上页）*par dang/de kho na nyid du yod pa ni ma yin te sgrub byed go rim bzhin du/dgag bya dag gnyis kyis stong pa'i phyir dang/don dam pa'i bden pa ma yin pa'i phyir dang/de kho na nyid ma yin pa'i phyir dang/sgyu ma bzhin no /*。

〔1〕 释迦确丹：《二轨辙判别》，520，Ⅱ.2—3页：*rgyud bla ma dang yum gyi gnod 'joms su chos nyid yongs grub dgag bya kun btags kyis stong par bshad pa'o*。换言之，此处并未将依他起性纳入所破。然而《般若经释破妨难》(噶玛巴《丹珠尔》(Karmapa Tanjur, Tōhoku no. 3808)，*shes phyin*, pha, 572, 1.5) 却支持觉囊派对胜义——圆成实性的定义，其定义为"离诸颠倒显现之相（即依他起性）a与一切名（大致相当于《破妨难》中的遍计性），无可言说，且为无相之相。"(*gang ming dang/phyin ci log tu snang ba'i rnam pa de dang bral ba brjod du med pa/mtshan ma med pa'i rnam pa gang yin pa de ni don dam pa yongs su grub pa'i ngo bo nyid de /*)。

a所谓"颠倒显现之相"即依他起性之定义："由无明等等之力用而于心识中颠倒显现为诸法，此相即依他起之体性。"(*ma rig pa la sogs pa'i dbang gis rnam par shes pa la chos rnam su phyin ci log tu snang ba'i rnam pa gang yin pa de ni gzhan dbang gi ngo bo nyid do/*，同上引，572，Ⅱ.4—5)。

此中唯空性，于彼亦有此。[1]需要留意的是《辨中边论》根本论开篇的几节中并未提三自性之名相，而在颂Ⅰ.5中则将所取境与遍计性对应，将虚妄遍计与依他起性对应，将离二取或空性与圆成实性对应。

正如笔者在关于多罗那他《他空精要论》的文章[2]中所提到的，虚妄遍计与空性的关系可依《辨中边论》及其印度释论中两种不同的三自性模式而有不同的定义。第一种模式主要基于第一品的第一部分（第一品一至十一颂），其核心在于可在某些情况下视虚妄遍计或依他起性为胜义有——虽然这并非弥勒与世亲之本意。二取与空性仅仅是虚妄遍计的两个不同的层面，亦即现相与实相。在第二部分（第一品十二至二十二颂）中，对空性（与《宝性论》中的真如与佛性相对应）有明确的解说，且以之取代先前对应关系中处于核心地位的虚妄遍计。此中，空性被定义为法尔光净，且可显现为两种模式，其一为客尘所染（在此模式下即包含虚妄遍计），其二为离垢（见下），由是而有两种三自性的模型，即斯邦博格（Sponberg 1981:99）所说的"枢轴模型"与"进阶模型"。第一个模型以依他起为中心，将其视为圆成实的载体，而后面则视其为抽象，如同苦与无常。在进阶模型中，其核心为周遍或超越依他起性诸法之空性。此周遍之空性与第一个模型不同，它具足功德且可独立存在。三自性代表三个层次，愈往上则愈趋接近真实。[3]

由此产生一个问题，即《辨中边论》是否将依他起性视为胜义有。[4]学人或辩称瑜伽行并未在二谛层面上区分"有"，而是以三自性代替中观的世俗谛与胜义谛。[5]《辨中边论》中大量篇幅也证实了这一点，这在第三品（辨真实品）中体

〔1〕（a）和（b）为《辨中边论》的第一品第一颂第一句与第二句，（c）为第一品第一颂第二部分，主要显示虚妄遍计与空性之间的两个位格关系（此 [虚妄遍计] 中有空性，彼（空性）亦与虚妄遍计相关）。如果将第二个位格（tasyām，亦即śūnyatāyām）按照字面理解为y中有x，x中有y，那么x即应等于y。然而鉴于虚妄遍计是有为，空性是无为，由是可排除虚妄遍计与空性完全等同（参《辨中边论释》中对Ⅰ.2d的解释）。因此笔者提出将两个位格译为"与……有关"。

〔2〕 参马特斯 2000:195—223页。

〔3〕 参马特斯 2000:204—214页。

〔4〕 这也正是宗喀巴（Tsong kha pa，1357—1419）基于《辨中边论疏》Ⅰ.1提出的观点，其中将虚妄遍计有（*abhūtaparikalpo 'sti*）解释为实体svabhāvataḥ。安慧随后并未破斥一驳难者对虚妄遍计胜义有的主张："（难言：）若二取根本无有，犹如兔角，则虚妄遍计为胜义有……"（括号中梵文为还原者：[*yadi evaṃ dva*]*yaṃ śaśaviṣāṇavat sarvathā nāsti/abhūtaparikalpaś ca paramārthaḥ svabhāvato 'sty...*《辨中边论疏》，10，Ⅱ.17—19页）。参特尔曼1989:226—228页。

〔5〕 参波奎斯特（Boquist）1993:17—22页。

现得尤为明显，其中即以三自性来解释早期佛教中的四圣谛以及中观的世俗谛与胜义谛，即使是灭谛也被纳入遍计性、依他起性、圆成实性的框架下。由是，主流的佛学思想与瑜伽行之间的连续性得以建立。然而值得注意的是，若依中观的胜义谛，则唯可许圆成实性为胜义，而依他起性或遍计性则应舍离。若依此而读《辨中边论》第一品一至二颂，则可说"虚妄遍计有"第一品第一颂第一句与"于此二都无"（第一品第一颂第二句）所指乃世俗谛层面，而"于彼亦有此"（第一品第一颂第三、四句）则为世俗与胜义二谛之间关系的定义。借助二谛不仅可以合理地解释起首几节，也可解决上述两种三自性模型的紧张关系。这也正是寂护（Śāntarakṣita）依其所主张的瑜伽行自续中观（Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka）来解释三自性时所用的方法。[1]

《辨中边论》第一品分为两部分，其一说虚妄遍计，其二说空性。第二部分与《宝性论》所说配合无间，而第一部分则主要循从传统瑜伽行论典中的旧有学说。无论如何，世亲（甚或连同《辨中边论》根本颂的作者）成功地调和了原本不平衡的学说体系。《辨中边论》第一品第一颂中说虚妄遍计与空性二者为此中有彼、彼中有此，基于此，世亲在其《辨中边论释》（*Madhyāntavibhāgabhāṣya*）中对空性作如是定义：

> 于此虚妄分别，永无所取能取二性。[2]

此处仅将空性视为处于讨论核心的虚妄遍计的一个属性，而在第一品第二部分中定义空性时则几乎不提虚妄遍计，此中空性不但远离虚妄遍计，且体性无二，具足心之法尔光净等功德。实际上，《辨中边论》第一品第二十二颂定义空性的方式与《宝性论》相同：

> **非染非非染，非净非非净**。（第一品第二十二颂第一句）云何非染非不染？以**心性本净故**（第一品第二十二颂第三句）。云何非净非不净？由**烦恼**

---

〔1〕 参林德勒（Lindtner）1997:193。

〔2〕 《辨中边论释》，18，Ⅱ.2—3页：*śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvenavirahitā*。

客尘染（第一品第二十二颂第四句）故。[1]

显然此处以心之法尔光净取代了虚妄遍计。[2] 关于虚妄遍计不能从真正意义上染污光明本性，《宝性论释》对第一品第六十八颂的解释中所引的《海慧菩萨请问品》（*Sāgaramatipariprcchā*）相关段落即有明示，其中借取自尘秽之本净琉璃宝以喻示本净光心与客尘垢染之间的关系：

> 菩萨亦复如是，了知众生心性本来清净明澈洁白，但为客尘烦恼所覆蔽。菩萨观已，即作是念：众生心性本来清净，但为烦恼客尘之所覆蔽，而彼烦恼实无所住，众生横起虚妄分别。[3]

此中，清净光明成为讨论核心，且呈现两种模式，其一为离垢，甚至连产生客尘垢染之虚妄遍计亦远离。关于《辨中边论》所说心之法尔光净乃心之本净自性者，在第一品第十六颂定义空性时即有明确体现：

> 空性差别略有二种：**或染或清净**。此成染净由分别位，**有垢或无垢**，谓有垢位说为杂染、出离垢时说为清净。虽先杂染后成清净，而非转变成无常失。**如水金虚空，净故许为净**，如水界等出离客尘，空净亦然，非性转变。[4]

---

〔1〕 《辨中边论释》，27， Ⅱ.5—9页：***na kliṣṭā nāpi vākliṣṭā śuddhā 'śuddhā na caiva sā****/kathaṃ na kliṣṭā nāpi cāśuddhā/prakṛtyaiva/***prabhāsvaratvāc cittasya***/kathaṃ nākliṣṭā na śuddhā/***kleśasyāgantukatvataḥ/***。（粗体部分为根本颂，细体部分为世亲之释。——译者注）

〔2〕 《辨中边论》第一品第十至十一颂中定义的杂染（saṃkleśa）唯可许为客尘垢染。

〔3〕 《宝性论释》，49，第二品第九至十二颂：*evam eva sāgaramate bodhisattvaḥ sattvānāṃ prakṛtiprabhāsvaratāṃ cittasya prajānāti/tāṃ punar āgantukopakleśopakliṣṭāṃ paśyati/tatra bodhisattvasyaivaṃ bhavati/naite kleśāḥ sattvānāṃ cittaprakṛtiprabhāsvaratāyāṃ praviṣṭāḥ/āgantukā ete kleśā abhūtaparikalpasamutthitāḥ/*。

〔4〕 《辨中边论释》24，第二品第四至十三颂：*kathaṃ śūnyatāyāḥ prabhedo jñeyaḥ/***saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca***/ity asyāḥ prabhedaḥ/kasyāṃ avasthāyāṃ saṃkliṣṭā kasyāṃ viśuddhā/***samalā nirmalā ca sā***/yadā saha malena varttate tadā saṃkliṣṭā/yadā prahīṇamalā tadā viśuddhā/yadi samalā bhūtvā nirmalā bhavati kathaṃ vikāradharmiṇītvād anityā na bhavati/yasmād asyāḥ ***abdhātukanakākāśaśuddhivac chuddir iṣyate***//āgantukamalāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvaṃ bhavati/*。（同上，粗体为根本颂，细体为世亲释。——译者注）

值得注意的是第一部分中的“染”与“净”明显与后面引入的“有垢”与“无垢”相对应，后者无疑植根于《宝性论》，其中将如来藏定义为杂垢真如（samalā tathatā）以及转依而成离垢真如（nirmalā tathatā）。

综上，《辨中边论》是将传统瑜伽行中“圆成实乃离遍计之依他起”的模式与如来藏学说整合起来。根据如来藏学说，无为[1]佛性虽离客尘垢染，却不离佛之功德。[2]

无论学人欲如何整合此二模式，要想连贯地理解《辨中边论》，就应如笔者在关于多罗那他《他空精要论》的那篇文章中所指出的——配合中观的二谛判别，且依《辨中边论》第三品第十颂而唯许圆成实为胜义。尽管如此，我们仍不能忽视三自性两种模式所反映的各种尚未完全调和的思想。从这个意义上讲，《辨中边论》与早期瑜伽行论典并无不同，它在依循早期大乘思想的同时又具有明显的阿毗达磨辨析背景。安慧不太确定虚妄遍计的形而上地位或即反映了这一早期瑜伽行论典的阿毗达磨背景。因此，小乘各派中皆共许有为、缘起之本体为实有。[3]另一方面，这一立场无疑与瑜伽行的中观式解读不甚相容，至少在一些章节中就有调和此矛盾的意图。

结　论

释迦确丹与朵波巴皆受益于《辨中边论》及其释论相关章节中三自性不同模

〔1〕　参《宝性论》第一品第五至六颂，其中视如来藏为无始无终，由是而无为（《宝性论》，7,1.14—8.1.1：“自性即无为。[……]无初中后际，是故无功用。”*asaṃskṛtam* [...] *buddhatvaṃ* [...]// *anādimadhyanidhanaprakṛtiātvād asaṃskṛtam* /）。

a Johnston本写作*-prakṛta-*。

〔2〕　《宝性论释》，76，第二品第三至四颂（《宝性论》第一品第一百五十五颂）：“法性离客尘，以其为空故，而不离功德，以其不空故。”（*śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣṇaiḥ/aśūnyo 'nuttaraiḥ dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ* //）。

〔3〕　参罗斯帕特（v. Rospatt 1995:69ff.），他注意到早期瑜伽行派通过将暂生的实体有学说整合入依他起性的描述中，从而令阿毗达磨和大乘本体论之间的矛盾得到或多或少的缓和。大乘认为法之暂生意即诸法非实有，这一观点也得以与三自性理论中的遍计性相一致。

式之间的张力，二师在各自的阐释中皆将虚妄遍计的本体论地位局限于世俗谛层面。然而，在此共识之后，二师即分道扬镳。释迦确丹仍固守瑜伽行而视依他起上无遍计，空性中之所余不仅包含无变异圆成实，同时亦包含无倒圆成实。这与让琼多杰所说的“唯显现”相类，亦即与如来藏所含摄的世俗谛相对应。依循瑜伽行对空性所作的定义，《宝性论》中所说的如来藏即应理解为尚未超越时间范限、具刹那。这就产生种子自然长出佛功德的学说。因此对释迦确丹而言，空所依事并非只是胜义谛。换言之，基于瑜伽行之他空见并非依空掉世俗之胜义而作定义。

与之相较，朵波巴在定义他空时则更多依循《宝性论》：究竟出世间（超越世间与时间）[1]之无为佛性离诸客尘垢染。如是以如来藏为基之他空见需要对三自性理论进行重新解释，即以无变异圆成实为破所依事。鉴于《辨中边论》中出现的《宝性论》理论成分，这一解释也并非完全没有问题。或有支持朵波巴者认为释迦确丹对《辨中边论》第一品第一部分（此中以虚妄遍计或依他起性为中心）的他空诠释是首先将正世俗之空性与倒世俗区别开来，在此基础上，学人应更进一步超越正（倒）世俗而依《宝性论》来解释胜义空性。

〔1〕 然而并不是《宝性论》通篇皆如此解说如来藏或佛性，因此第二品中对三身的解说则明示只要有情需要，则三身常住轮回，故而亦不离时间（参高崎直道1966:331—335）。

参考书目

印度文献

1 《般若经释破妨难》(*Bṛhaṭṭīkā*)(藏译)。引自噶玛巴《丹珠尔》(Karmapa Tanjur)(= Tohoku no. 3808),隆德/德里(Rumtek/Delhi)198?(无出版日期)。

2 MAV:《辨中边论》(*Madhyāntavibhāga*),见(*Madhyāntavibhāgabhāṣya*)。

3 MAVBh:《辨中边论释》(*Madhyāntavibhāgabhāṣya*)。长尾雅人(Gadjin M. Nagao),东京(Tokyo):铃木学术财团(Suzuki Research Foundation),1964。

4 MAVṬ:《辨中边论疏》(*Madhyāntavibhāgaṭīkā*)。山口益(Yamaguchi)编订,名古屋(Nagoya):破尘阁书房(Librairie Hajinkaku),1934。另参 NGMPP reel no. A 38/10。

5 RGV:《宝性论》/《大乘无上续论》(*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*)。爱德华·约翰斯敦(Edward H. Johnston)编订,Patna(巴特拿):比哈尔研究会(The Bihar Research Society),1950。(含《宝性论释》*Ratnagotravibhāgavyākhyā*)。

6 RGVV:《宝性论释》(*Ratnagotravibhāgavyākhyā*)参(*Ratnagotravibhāga*)。

藏文文献

1 噶玛赤列巴(Karma 'Phrin las pa):"答问·遣除心意之黑暗·辛之答问"(Dris lan yid kyi mun sel zhes bya ba lcags mo'i dris lan bzhugs so),《噶玛赤列巴之道歌及答问》(*The Songs of Esoteric Practice* (*mGur*) *and Replies to Doctrinal Questions* (*Dris lan*) *of Karma 'Phrin las pa*),88—92页。据1539年仁钦里沃梵箧版重印,新德里(New Delhi):阿旺朵给(Ngawang Topgay),1975。

2 噶玛巴·让琼多杰(Karma pa Rang byung rdo rje,第三世噶玛巴):

——《中观法界赞释》(*dBu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa bzhugs so*),52开页,乌梅体,未出版。

——《甚深内义》(*Zab mo nang gi don zhes bya ba'i gzhung bzhugs so*)(梵箧版)。与《辨别识与智》(*rNam shes ye shes 'byed pa*)和《开示如来藏》(*bDe bar bshegs pa'i snying po bstan pa*)一同出版,茹木德寺(Rumtek Monastery):1970。

——《自释:甚深内义显明释》(*Rang 'grel: Zab mo nang gi don gsal bar byed pa'i 'grel pa bzhugs*

so）（梵箧版）。无出版地址，无出版日期。（该论造于1325年，造论地点为邬金堪布莲花源之修行处[页92b6））。

3 康楚・罗卓泰耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas）：

——《宝性论之解说方式：配合现量道之解说方式解释〈大乘无上续论〉之心要义・不退转之狮子吼》（*rGyud bla ma'i bshad srol: Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam par 'grel pa phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro zhes bya ba bzhugs so*），隆德寺（Rumtek Monastery），无出版日期。

——《甚深内义释：总摄无上瑜伽续部海之心要・以简要之言辞解释甚深内义・能显甚深内义》（*Zab mo nang gi don gyi 'grel pa: rNal 'byor bla na med pa'i rgyud sde rgya mtsho snying po bsdus pa zab mo nang gi don nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grel ba zab don snang byed*），隆德寺，1970。

——《遍知藏》（*Shes bya kun khyab mdzod*），北京：民族出版社，1982。

4 廓译师・熏奴贝（'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal）：《大乘无上续论释・极明真实之镜》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*），马特斯（Mathes）编订，尼泊尔研究中心出版社（Nepal Research Centre Publications 24），斯图加特（Stuttgart）：弗兰兹・斯坦纳出版社（Franz Steiner Verlag），2003。

5 多罗那他（Tāranātha）：

——"他空精要论"（gZhan stong snying po），《尊者多罗那他全集》（*rJe btsun tāranātha'i gsung 'bum bzhugs so*），第四函，491—514页，《全集》（Collected Works），列城（Leh）：南杰和才旺塔如（Namgyal and Tsewang Taru），1982年5月。

——《甚深义之二十一差别论》（Zab don nyer gcig pa bzhugs so），同上，第四函，781—795页。

6 朵波巴・摄啰监灿（Dol po pa Shes rab rgyal mtshan）：

——"第四结集之教义・大因"（bKa bsdu bzhi pa'i don gtan tshigs chen po），《衮钦朵波巴全集》（*Kun mkhyen dol po'i gsung 'bum*），*ka*函，363—418页，德里：蒋扬钦哲（Jamyang Khyentse），1984。

——《觉囊山法了义海论》（*Jo nang ri chos nges don rgya mtsho*），北京：民族出版社，1998。

——（日光论）《大乘无上续论善说日光》（[Nyi ma'i 'od zer:] "Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos legs bshad nyi ma'i 'od zer"），《壤塘版衮钦朵波巴・摄啰监灿全集》（The

'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan），第四函（*ma*），883—1161页。德里：协竹出版社（Shedrup Books），1992。

—— “显明二谛之日光”（bDen gnyis gsal ba'i nyi ma），《衮钦朵波巴全集》，1—45页，由蒋扬钦哲出版，加德满都（Kathmandu）：协庆出版社（Shechen Publications），无出版日期。

7 帕热瓦·坚赞贝桑（' Ba' ra ba rGyal mtshan dpal bzang）：“二法王之密意释·日光”（Chos rje rnam gnyis kyi dgongs bshad nyi ma'i 'od zer），《藏传佛学百科全书》（*A Tibetan Encyclopedia of Buddhist Scholasticism*），《帕热瓦·坚赞贝桑全集》（*The Collected Writings of 'Ba' ra ba rgyal mtshan dpal bzang*），第11函，496—557页，德拉顿：阿旺坚赞和阿旺隆多（Dehra Dun: Ngawang Gyaltsen and Ngawang Lungtok），1970。

8 萨桑·玛底班钦蒋扬罗卓坚赞（Sa bzang Mati paṇ chen 'Jam dbyangs Blo gros rgyal mtshan）：“大乘无上续论释·了义极明光辉”（Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa nges don rab gsal snang ba），《萨迦派诸学者教法集》（*Sa skya pa'i mkhas pa rnams kyi gsung skor*），第四函，1—520页，加德满都：堪布阿贝（Khenpo Abbey），1999。

9 赛多班钦·释迦确丹（gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan）：

—— “慈氏五论之了义极明”（Byams chos lnga'i nges don rab tu gsal ba zhes bya ba'i bstan bcos bzhugs so），《赛多班钦·释迦确丹全集·善说金甘露书》（*gSer mdog paṇ chen śākya mchog ldan gyi gsung 'bum legs bshad gser gyi bdud rtsi glegs bam*），第11函，1—38页，《全集》（Collected Works），廷布（Thimphu）：衮桑朵给（Kunzang Topgey），1975。

—— “显明慈氏无论之道次第论”（Byams chos lnga'i lam gyi rim pa gsal bar byed pa'i bstan bcos rin chen sgron gyi sgo 'byed ces bya ba bzhugs so），同上，第11函，39—155页。

—— “深寂离戏释·空性甘露之大道”（Zab zhi spros bral gyi bzhad pa stong nyid bdud rtsi'i lam po che zhes bya ba bzhugs so），同上，第4函，107—207页。

—— “二轨辙判别·成立唯一了义论之广释”（Shing rta chen po'i srol gnyis kyi rnam par dbye ba bshad nas nges don gcig tu sgrub pa'i bstan bcos kyi rgyas 'grel bzhugs so），同上，第2函，471—619页。

—— “如来藏释·经续精华”（Sangs rgyas gyi snying po'i rnam bshad mdo rgyud kyi snying po），同上，第13函，124—136页。

其他著作

1 阿克·波奎斯特（Boquist, Åke），1993：《瑜伽行三自性理论研究》（*Trisvabhāva: A Study of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*），《亚非宗教研究》（*Studies in African and Asian Religions*）第8期，朗德（Lund）：朗德大学宗教史系（Department of History of Religion, University of Lund）。

2 迈克尔·布洛伊多（Broido, Michael M），1989："觉囊派的中观阐释：概述"（"The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A Sketch"），《西藏杂志》（*Tibet Journal*），第14期，卷1，86—91页。

3 乔治·德雷弗斯（Dreyfus, Georges B.J.），1997：《辨识真实》（*Recognizing Reality*）《纽约州立大学佛学丛书》（SUNY Series in Buddhist Studies），纽约（New York）：纽约州立大学（SUNY）。

4 苏珊·胡卡姆（Hookham, Susan K.），1991：《佛性》（*The Buddha Within*），《纽约州立大学佛学丛书》，纽约：纽约州立大学。

5 马修·凯普斯坦（Kapstein, Matthew T.），1992："导言"（"Introduction"），收《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集》，德里：协竹出版社。

——（2000），《佛教的藏化：转变、竞争与追忆》（*The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory*），牛津（Oxford）：牛津大学出版社（Oxford University Press）。

6 克里斯汀·林德勒（Lindtner, Christian），1997："莲花戒之前的印度唯识宗"（*Cittamātra* in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla），WZKS 41，159—206页。

7 约翰·马克兰斯基（Makransky, John J.），1997：《展现的佛性》（*Buddhahood Embodied*），纽约：纽约州立大学。

8 克劳斯－迪特·马特斯（Mathes, Klaus-Dieter）（1996），《辨法法性论研究》（*Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*）（*Dharmadharmatāvibhāga*）（Indica et Tibetica 26），Swisttal Odendorf: Indica et Tibetica Verlag。

——（1998），"他空中观见中的世俗谛与了义谛""Vordergründige und höchste Wahrheit im gŹan stoṅ-Madhyamaka"，《接近他者》（*Annäherung an das Fremde*），XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. in Leipzig. Ed. by H. Preissler and H. Stein. 《德国东方学会杂志》（*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*）11，457—468页。

——（2000），"多罗那他对三自性的阐释——以《他空精要论》为中心"（Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the *gŹan stoṅ sñiṅ po*），《国际佛教研究协会杂志》（*JIABS* 23），

卷2，195—223页。

——（2002），“廓译师·熏奴贝之《宝性论广释》及其研究”（'Gos Lo tsā ba gŹon nu dpal's Extensive Commentary on and Study of the *Ratnagotravibhāgavyākhyā*），《西藏的宗教与世俗文化》（*Religion and Secular Culture in Tibet*），79—96页，《藏学》（Tibetan Studies）II，2000年国际藏学会议论文集（Proceedings of the International Association of Tibetan Studies 2000），卷2/2, 79—96页。由布雷泽（Blezer）编辑，赞多克（Zadoks）助理编辑，布里奥藏学图书馆（Brill's Tibetan Studies Library），莱顿（Leiden）：布里奥（Brill）。

——（2003），见“廓译师·熏奴贝：大乘无上续论释·极明真实之镜”（'Gos Lo tsā ba gŹon nu dpal: *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bśad de kho na ñid rab tu gsal ba'i me loṅ*）。

9 盖·纽兰（Newland, Guy），1992：《藏传佛教格鲁派中观哲学之二谛》（*The Two Truths in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism*），纽约倚色佳（Ithaca, N.Y.）：雪狮出版社（Snow Lion Publications）。

10 亚历山大·冯·罗斯帕特（v. Rospatt, Alexander），1995：“佛教关于刹那的教义”（*The Buddhist Doctrine of Momentariness*），《新旧印度研究》（*Alt-und Neu-Indische Studien*），47期，斯图加特（Stuttgart）：弗兰兹·斯坦纳出版社（Franz Steiner Verlag）。

11 大卫·塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg, David），1973：《布顿·仁钦珠论如来藏》（*Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub* ），法兰西远东学院出版社（Publications de l'École française d'Extrême-Orient ）88，巴黎（Paris）：法兰西远东学院（École française d'Extrême-Orient）。

12 金·史密斯（Smith, E. Gene），1970：“导言”（Introduction），收《康楚印藏文化百科》（*Kongtrul's Encyclopaedia of Indo-Tibetan Culture*），卷1，1—28页。洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra）编《百藏丛书.卷80》（Śata-Piṭaka-Series 80），新德里：印度文化国际研究院（International Academy of Indian Culture）。

13 艾伦·斯邦博格（Sponberg, Alan），1981：“印度和中国的三自性学说：三种解释模式的研究”（The Trisvabhāva Doctrine in India & China: A Study of Three Exegetical Models），《佛教文化研究所纪要》（*Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō*）21期，1981年，97—119页。

14 塞勒斯·斯特恩斯（Stearns, Cyrus），1995：“朵波巴·摄啰监灿与他空见在藏地的起源”（Dol-po-pa Śes-rab rgyal-mtshan and the Genesis of the gźan stoṅ Position in Tibet），《亚洲研究》（*Asiatische Studien*），第49期，卷4，829—852页。

——1999：《来自朵波的佛陀：对藏地上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The*

Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen)（SUNY series in Buddhist Studies），纽约：纽约州立大学。

15 高崎直道（Takasaki, Jikido），1966：《阐述大乘佛教如来藏理论的《宝性论》之研究》（*A Study on the Ratnagotravibhāga*（*Uttaratantra*）*Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*），《罗马东方学丛书 · 33》（Rome Oriental Series 33），罗马：意大利中远东研究院。

16 罗伯特 · 瑟尔曼（Thurman, Robert A.F.），1989：《金玉之言：藏传佛教的理性与证悟》（*The Speech of Gold: Reason and Enlightenment in the Tibetan Buddhism*），德里：莫提勒巴拿斯达斯（Motilal Banarsidass）。

17 提勒曼（Tillemans T.）和托马贝奇（Tomabechi T.），1995："Le *dbu ma'i byuṅ tshul* de Śākya mchog ldan"，*Asiatische Studien* 49期，卷4，891—918页。

18 崔津嘉措仁波切（Tsultrim Gyamtsho Rinpoche）和罗色马里 · 法齐（Fuchs, Rosemarie），2000：《佛性：〈宝性论〉及其释论》（*Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary*），纽约倚色佳：雪狮出版社。

19 张怡荪，1985：《藏汉大辞典》，3卷，北京：民族出版社。

翻译说明：文中所引《辨中边论》与《辨中边论释》依谈锡永，《辨中边论释校疏》，台北：全佛出版社，2011年10月；所引《宝性论》相关段落依谈锡永，《宝性论梵本新译》，台北：全佛出版社，2006年1月。

七

多罗那他对三自性的阐释
——以《他空精要论》为中心[1]

克劳斯-迪特·马特斯（Klaus Dieter Mathes）著，杜旭初 译

摘 要

“三自性”（trisvabhāva）的法义（doctrine）在“他空中观”（gzhan stong Madhyamaka）的立论中居于核心地位。中观宗通常认为，在胜义谛层面，除“诸法无自性”外，不许有任何正面描述。[2] 多罗那他（1575—1634）虽然也运用“诸法无自性”一语，但作为藏传佛教觉囊派他空中观见的传人，他认为“自空”仅局限于世俗谛，也即三自性中的“遍计性”（parikalpitasvabhāva）和“依他性”（paratantrasvabhāva）。胜义谛或“圆成实性”（pariniṣpannasvabhāva）[3]

〔1〕 本文曾宣读于1999年举办于洛桑（Lausanne）的第十二届国际佛教研究协会会议（Conference of the International Association of Buddhist Studies）。

〔2〕 见威廉姆斯（Williams）1989: 62页。

〔3〕 觉囊派的他空中观普遍将瑜伽行派术语“遍计性”和“依他起性”等同于世俗谛，并将“圆成实性”等同于胜义谛。与仅为虚妄并非实有的“遍计性”相反，“依他起性”在世俗谛上可以成立有。胜义谛上则唯有“圆成实性”。故而，多罗那他在其《他空精要论》中提出：“依他性与遍计性二者虽同为非实有、迷乱显现、世俗虚假，然仍需判别其各自之性相。遍计于世俗上亦无，依他于世俗上有，圆成实为世俗所无，而于胜义上有，故为实有。同此，遍计为假立有，依他起为实质有，圆

应视为“他空”(gzhan stong),(所空者)即遍计与依他,而非“自空”。[1]这种对三自性的阐释,是典型的觉囊派观点,可以上溯到尊喀波切(bTsan Kha bo che,生于1021年)。此说主要依循《广疏》(*Bṛhaṭṭīkā*)——注释一些般若经典(*Prajñāpāramitāsūtras*)的一部印土释论。[2]多罗那他在其《他空精要论》(藏文*gZhan stong snying po*)一文中,简明扼要地阐述了如此理解“二谛”的独特的中观见。其见地的各要素为康楚·罗卓泰耶(Kong sprul blo gros mtha' yas)[3]所承袭,并且此见仍为当代的崔津加措堪布(Khenpo Tsultrim Gyamtsho)等他空见支持者所坚守。

《他空精要论》是四部宗义(即阐释毗婆沙部、经量部、唯识、中观)的典型藏土诠释。在“四部宗义”这一藏传佛教诠释学(hermeneutics)类别中,通常依中观宗之判别而将四宗部及其支分分别定性为世俗谛与胜义谛,其中中观宗则被藏传佛教各派共许为究竟。多罗那他此文的独树之见乃是将中观宗更分为“共通中观”与“大中观”(dbu ma chen po)。在后者中,他将二谛与瑜伽行思想中的三自性联系起来,以典型的他空见来阐释二谛。

这一独特的三自性理论主要基于《辩中边论》首品的前二颂,这两颂介绍了瑜伽行派的核心观点——二取、虚妄遍计和空性。多罗那他进一步参考了《大乘庄严经论》第十四品第三十四颂阐释的三种空。然后,多罗那他按照典型的他空传规,依《大乘庄严经论》第九品第三十七颂所说“清净真如与如来果位无二”,将圆成实性与《究竟一乘宝性论》中的如来藏理论结合起来。最后,多罗那他得

(续上页)成实与彼二者不同,离戏论而有。”(...gzhan dbang dang kun brtags gnyis bden par med mnyam dang/'khrul snang yin mnyam dang/kun rdzob dang rdzun pa yin mnyam yin kyang/mtshan nyid so sor dbye dgos pa ni/kun brtags kun rdzob tu yang med/gzhan dbang kun rdzob tu yod pa yin cing/yongs grub ni kun rdzob tu med la don dam du yod pas bden par yod pa'o/de bzhin du kun brtags ni brtags pas yod pa dang/gzhan dbang ni rdzas su yod pa dang/yongs grub ni de gnyis su yod pa min yang spros med du yod pa'o,引自多罗那他,《他空精要论》,《尊者多罗那他全集》,列城(Leh):南杰和才旺塔如(Namgyal & Tsewang Taru)出版,1982—1985,卷4,505页1—3行)

〔1〕 以彼智或法性(true nature of phenomena),(等同于圆成实性)无始以来,皆有自性(梵文*svabhāvataḥ),而无变异,故非自性(梵文*svabhāvena)空且恒常为有。(ye shes chos nyid de ni rang gi ngo bos gdod ma nas grub cing nam du yang 'gyur ba med pa'i phyir rang gi ngo bos stong pa ma yin zhing rtag tu yod pa'o,多罗那他,上揭书(见脚注2),504页2—3行)。

〔2〕 见斯特恩斯(Stearns)1999:89页。

〔3〕 参见《知识总汇》(*Shes bya kun khyab*),卷2,546—549页。

出结论，以三自性分别一切法等同于将一切法以二谛差别而分为智与识。

接着，笔者试着依照多罗那他参考的印土论典，特别是《辨中边论》、《大乘庄严经论》、《究竟一乘宝性论》中的相关段落，来评判其对三自性的阐释。

《辨中边论》的前二颂

多罗那他的解释

在一段导言之后，《他空精要论》的大中观章以《辨中边论》第一品的前两颂展开其第二个小节，这两颂定义了弥勒瑜伽行诸论中的正确的中道。由于这两颂区别了有和非有，故而为他空见的支持者们提供了一个替代龙树中观，甚或进一步发展龙树中观的核心论点。读者要注意，在根本论（root text）中并没有太多地运用“三自性”这一术语而将所取等同于遍计性，将虚妄遍计等同于依他起性，将离二取或空等同于圆成实性（参见《辨中边论》第一品第五颂）。

笔者对《辨中边论》前二颂的翻译如下，括号中内容是根据世亲（Vasubandhu）的注疏补充的：

> 虚妄遍计有，于此二都无，
> 此中唯空性，于彼（分别）亦有此（空）。（以上第一颂）
> 故（所）说一切法，非空非非空，
> （遍计）有（二）无及（遍计中有空，空中有遍计）有故，是则契中道。[1]（以上第二颂）（此处译文据谈锡永《辨中边论释校疏》略改）

多罗那他解释道，虚妄遍计——亦即现能所二取相之识，唯存在于世俗谛层面，二取并非实有，唯心所自造，故世俗谛离断（nihilism）与常（eternalism）二边。

---

〔1〕 参见长尾（Nagao）1964：17—18页：abhūtaparikalpo ’sti dvayan tatra na vidyate/śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate//na śūnyaṃ nāpi cāśūnyaṃ tasmāt sarvam vidhīyate/sattvād asattvāt sattvāc ca madhyamā pratipac ca sā //.

于世俗谛上承许虚妄遍计，故离断边，遮破二取之实有，故离常边。

多罗那他视空性与智等同，[1] 此空性为实有，且为虚妄遍计中诸法之法性（true nature）。[2] 然而，须知虚妄遍计之“有”，并非（胜义）实有，作为具客尘垢染之心识，最终必须将其舍离。[3] 因为在胜义层面，承许空性之有与诸法之无有，故可依胜义谛而将常断双边俱遣。

世俗谛、“二显”、迷乱等不能独立存在，故无自性。相反，无始以来，法性即空性或智就已存在，永无变异，故非无自性。多罗那他认为，此说不违经中所说的“法界亦空”。所谓“空” 者不必为“无自性”之意，亦可理解为“空掉其他因素”，例如不同于智或法界的“戏论”等。

多罗那他对三自性的定义基于如下阐述：

> 遍计者，犹如虚空等一切无实有者，乃依心识之增益而成一切所取，如于分别念中现起之色等境之现分，执名为实与误以实为名之名实关联，并诸外内、中边、大小、善恶、时方等。[4]

〔1〕 崔津加措堪布（Khenpo Tsultrim Gyamtsho）如此解释为何空与初智（primordial wisdom）等同：我们现在在此所说的空或虚妄遍计的法性皆是心（mind）。

〔2〕 “离戏论之空性（标志的属格？）[a]智，作为识——亦即虚妄遍计之法性而实有”（spros bral stong pa nyid kyi ye shes de ni/rnam shes yang dag min rtog de la chos nyid kyi tshul du bden par yod cing /...，多罗那他，上揭书（见脚注2），503页，5—6行）。

a.在上下文中，安慧仅解释了虚妄遍计的法性（chos nyid，dharmatā）：“虚妄遍计以法的形式（直译为“如有法者（dharmin）”），即有法性者存在于空性中，因为空性作为虚妄遍计之法性而存在于其中”（śūnyatāyās tu sattvam[原作sarvam] abhūtaparikalpe taddharmateti kṛtvā śūnyatāyām apy abhūtaparikalpo dharmirupeṇa vidyate，山口 1934: 15页，17—19行）。对应藏文：stong pa nyid ni yang dag pa ma yin pa kun rtog pa la de'i chos nyid du yod de/stong pa nyid la yang yang dag pa ma yin pa kun rtog pa chos can gyi ngo bor yod do（噶玛巴丹珠尔[Karmapa Tanjur]，唯识部[sems tsam]，bi函，392页，2—3行）。

〔3〕 “尘垢（尚）存之时，识亦依法（直译为“有法”，法具有法性）而存在于法性中，客尘必须离舍，尘垢非真实”（dri bcas kyi skabs na chos nyid de la/rnam shes de chos can dri ma glo bur ba 'bral rung/spang bya dri ma bden med kyi ngo bor yod...，多罗那他，上揭书（见脚注2），503页，6行）。

〔4〕 多罗那他，上揭书（见脚注2）：...kun brtags ni nam mkha' la sogs pa dngos med thams cad dang/rnam rtog la shar ba'i gzugs sogs yul gyi snang cha rnams dang/ming la don du zhen pa dang/don la ming du 'khrul pa'i ming don gyi 'brel pa dang/phyi nang mtha' dbus/che chung bzang ngan phyogs dus sogs blos sgro btags kyis gzung bya thams cad do（504页，5—6行）。

依他者，仅为能现二取实体之识，以其为无明习气所转而成显现故。[1]

圆成实者，为自觉自明，离一切戏论，亦即法性、法界、真如与胜义谛之异门。[2]

然后，多罗那他详述三者的关系。遍计性与依他性皆非实有，二者皆为如幻显现、世俗谛及虚妄。区分二者的特征是：于世俗谛上，无遍计性，而有依他性；遍计性仅是妄念，而依他性为一种精神实体（mental substance）。在典型的觉囊派教法中，圆成实性为世俗谛所无，唯胜义谛所独有。多罗那他必定看出了这一表述的疑难，并补充说道，圆成实性离一切戏论，既然离戏论，就不能像遍计性和依他性一样（于世俗谛上）存在了。

依世亲与安慧注释理解首二颂[3]

根据首二颂（见上文），我们可以描述作为整部《辨中边论》立论基础的三个哲学观点。

1. 虚妄遍计有（虚妄遍计存在）。

2. 于此二都无（能所二取为虚妄遍计所造，而此中并无二者）。

3. 于彼亦有此（因为虚妄遍计以空为其本性，故而虚妄遍计中亦有空）。

首二颂同时引入了三个将要见于全篇的哲学术语——虚妄遍计、二取和空[4]，在《辨中边论》首品第五颂中三者与三自性相应。

世亲在其注释中解释道："虚妄遍计"为能所二取所造，"二取"为能取和所取，"空"指"于此虚妄遍计上离二取"的实相。世亲采用《中阿含经（巴利文：

---

〔1〕 同上：gzhan dbang ni gzung 'dzin gyi dngos por snang ba'i rnam par shes pa tsam ste/ma rig pa'i bag chags kyi gzhan dbang du gyur（原作：grur）pas snang ba yin pa'i phyir ro（504页，6—7行）。

〔2〕 同上：yongs grub ni rang rig rang gsal spros pa thams cad dang bral ba de yin te/chos nyid dang chos dbyings dang/de bzhin nyid dang/don dam bden pa rnams ming gi rnam grangs so /（504页，7行—505页，1行）。

〔3〕 我非常感激史密陶森（Schmithausen）教授对这一章提出的富有成效的建议，特别要感谢他提出了《辨中边论》中"三自性"的两种解释模式间难以权衡的问题。

〔4〕 见埃科尔（Eckel）1985：35页。

Majjhimanikāya)》中对“空”的经典论断（canonical formula），[1] 提出空（empty or emptiness）指空掉某事，例如二取，而此空却存在于虚妄遍计中。安慧也将虚妄遍计之空定义为“二取空”。他引用一个常见的“以绳为蛇”的比喻：绳子实有，所空者是“有蛇”这一幻觉。如此，就以经典中空的准则（不是什么都没有，而是空其所空，有其所有）来解释“于此二都无”（于虚妄遍计上无二取）。所余者为遍计与空性，二者俱存。[2] 总之，读者一定奇怪多罗那他如何能将虚妄遍计解释为“自空”（rang stong），并且从胜义上说并不存在（这一观点容我们稍后再来检视）。

安慧对首品第一颂提出的观点有四条不同的注释，总结其中不同的解释可以看出前二句（*pada*）要表达的是：1. 反对彻底的否定和错误的增益，2. 提出诸法唯心所造，3. 解释杂染相。这些解释在定义“虚妄遍计”的“本体论地位”（ontological status）时出现了明显的分歧，有多种说法：自性（svabhāvataḥ，注释一）、实事（dravyataḥ，注释二）、识所变性（vijñāna-pariṇāmātmanā，注释三）、杂染（abhūta-parikalpa-svabhāvaḥ saṃkleśaḥ，注释四）。“空”亦有多种理解：虚妄遍计上无二取（grāhyagrāhakarahitatā ’bhūtaparikalpasya，注释一和二）、清净境（viśuddhyālambana，注释二）、真无我（bhūtanairātmya，注释三），最后，其自性清净（vyavadāna，注释四）且法尔离二取。

根据世亲对下一颂的注释，“契合中道”（madhyamā pratipat）[3] 即是“一切法非空非非空”：

> 由有空性虚妄遍计故说非空，由无所取能取性，故说非非空。有故者，谓有空性虚妄遍计故；无故者，谓无所取能取二性故。[4]

〔1〕 见查默斯（Chalmers）1899；及大卫·塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg）1969：319—320页。《〈辨中边论〉注》中说：“谓由于此，彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此，余实是有，即由余故如实知有：如是名为悟入空性，如实无倒。”（yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitaṃ bhavati，长尾 1964：18页，4—7行）。

〔2〕 长尾 1964：14页，4—14行。

〔3〕 对应《辨中边论》第五品第二十三至二十六颂，此处列举了多对边见，以确保能将中道与任何两边区别开来，读者不难发现相似的做法，例如在龙树的作品中。（见长尾 1964：69—70页）。

〔4〕 《〈辨中边论〉注》首品第二颂：na śūnyaṃ śūnyatayā cābhūtaparikalpane ca/na cāśūnyaṃ dvayena grāhyena grāhakeṇa ca/sarvaṃ saṃskṛtaṃ cābhūtaparikalpākhyaṃ/asaṃskṛtaṃ ca śūnyatākhyaṃ/（长尾 1964：18页，10—12行）。

自相矛盾的“有无及有故”（虚妄遍计既有亦无，虚妄遍计中有空，空中亦有虚妄遍计）这三分句，则解释为：

> 及有故者，谓虚妄遍计中有空性故，及空性中有虚妄遍计故。[1]

第三因果分句显示出将首品首颂最末二句连读的必要性。一切法非空的两个实体——虚妄遍计与空互相包含的关系，暗示一种相互依赖的存在（mutual existence）；并且“有无及有故”中第二个“有故”（sattvāt）已经明确地指出了这种相互依赖的存在。在安慧对第二颂的注释中，他指出虚妄遍计依缘，因为它必依靠因缘，而空不依缘，因为它为离缘之实体，以此厘清了二者的关系。基于遍计性，故说依缘者不空，然其所空则为二取。从空作为虚妄遍计的本性而存在的角度讲，虚妄遍计依于空而具有某种功德（即法性 dharmatā）。[2]

在接下来的《辨中边论》首品第十三颂中，进一步诠释了空与虚妄遍计二者的关系，此离二取之自性被称为“空相”（mark of emptiness）。后者被描述为“非有非非有”。因“无二取”，故“非有”。然而“非有”亦不准确，因为有“无二取”之性，故而“非非有”。后一名相是说，空不仅仅是二取之“非有”，更确切地说，这种“离二取”是实相意义上的性。其后的总结表述得更加清晰，空与虚妄遍计“非异亦非一”。说二者“非异”是因为，作为虚妄遍计的结果（result of false imagining）而显现的某法的实性或空，与该法本身并无真正的差别。换言之，以离二取故，虚妄遍计与空“非异”。[3] 同时，因为“自性”或“有”已经离二取，“空”与“虚妄遍计有”究竟不能相同；否则，“空”便不成其为唯一的清净境（referential object conducive to purification）。[4]问题在于，即便以否定的方式定义“空性”

---

〔1〕 《〈辨中边论〉注》首品第二颂：sattvād abhūtaparikalpasya/asattvād dvayasya/sattvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe/tasyāṃ cābhūtaparikalpasya /（长尾 1964：18页13—4行）。

〔2〕 《〈辨中边论〉释》首品第二颂（见山口 1934：15页，12—20行）。

〔3〕 参看《辨法法性论》（*Dharmadharmatāvibhāga*）所说“诸法（解释为虚妄遍计）与法性（=空）皆是非一非异”。《〈辨法法性论〉释》（*Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*）中说二者非异，是因为法性仅是无法，也就与作为虚妄遍计果的法的真实——空，并无差别。（法性与法俱空——译者注）见马特斯（Mathes）1996：22页。

〔4〕 这一区分的优点在于，空被提高到出世间法（supramundane dharma）的地位。见史密陶森 1987，卷I：78页。

(own-being of emptiness)，它也不能仅仅理解为像“兔角”那样的某种不存在的东西，而是诸法的本性，此为诸法之共性。[1]

综上所述，前面所说（a）与（c）两种哲学观点可以以不同的方式加以阐释。主要问题在于，虚妄遍计以何种方式存在（a）和如何解释虚妄遍计与空的关系（c）。如上所说，我们可以从安慧的四条注释中至少分析出两种不同的理解。

按照安慧在其第一条中注释所说，第一种理解方式的关键在于虚妄遍计为胜义有。[2] 然后，空就可以定义为“虚妄遍计上无二取”(the absence of duality in false imagining)。换言之，虚妄遍计具有空性或为空性之载体，亦即理解为抽象性（abstract quality）。[3] 虚妄遍计究竟无二取。然而，这种对虚妄遍计与空性的诠释使得在直译首颂第四句中的位格 tasyām（即 śūnyatāyām）时颇为棘手。尽管称“以虚妄遍计为中心”的模式与称“虚妄遍计依空性而成为具有空性或实相者（亦即成为有法 dharmin）[4]”的解释相契合，但是该句中的位格规定了空要如虚空般周遍一切法（如《辨中边论》首品第十六颂第三句所说），并且可以不依靠任何外缘而独立存在。空也需要后一种特征，以解释为何必须“离虚妄遍计而得解脱”(正如安慧对

〔1〕 参看《〈辨中边论〉释》首品第十三颂第一、二句：“bhāva一词在...abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇaṃ一语（对应原文）中并非冗余。只有空/无（non-existence/non-entity）[a]二取称为空相，它才能被理解为只是“空/无二取的自性”，如同空/无兔子的角一样的空，而不是苦、空等四行相中的那种空，那种空是指法性。所以说，‘空/无二取是空’。而且此空/无存在于虚妄遍计中。”（括号中梵文是构拟的：[nādhikodvayābhāvaḥ] śūnyatālakṣaṇam itīyati nirdiśyamāne dvayābhāvasya svātantryam evāvagamyate śaśaviṣāṇābhāvavat/na duḥkhatādivad dharmatārūpatā/tasmād evam ucyate dvayābhāvaḥ śūnyatā/tasya cābhāvasyābhūtaparikalpe bhāva[ḥ]...，山口 1934：47页，6—11行。）

a.abhāva藏文译为dngos pa med pa（噶玛巴丹珠尔，唯识部，Bi函，212a6-212b1）。

〔2〕 参看《〈辨中边论〉释》首品首颂，此句abhūtaparikalpo 'sti注解为svabhāvataḥ。安慧在稍后的注释中反驳了与此相反的观点：“（反对者说）如果二取如兔角一样完全不存在，而虚妄遍计胜义有自性，那么就会出现了空性之无（the non-existence of emptiness）了。（回答）并非如此，其中亦有空”（括号中梵文是构拟的：[yadi evaṃ dva] yaṃ śaśaviṣāṇavat sarvathā nāsti/abhūtaparikalpaś ca paramārthataḥ svabhāvato 'sty evaṃ śūnyatābhāvaprasaṅgaḥ（原文作：śūnyatā 'bhāva-）/ naitad evaṃ yasmāc chūnyatā vidyate tv atra，山口 1934：10—1页）。换言之，认为虚妄遍计胜义有并没有错误，因为其中亦有空（即离二取）。

〔3〕 参看《〈辨中边论〉释》首品第十三颂第一、二句，此处法性等同于空，与苦或无常之状态相对。

〔4〕 ...śūnyatāyāṃ apy abhūtaparikalpo dharmirūpeṇa vidyate/（山口 1934: 15页，19—20行）。

《辨中边论》首颂第四句的注释，还有第四颂第四句的原文所说[1]）。《〈辨中边论〉释》对首品第五颂的注释中，世亲引入了“三自性”的概念，亦即所取、虚妄遍计、离二取（详见下文），此三性均含摄于虚妄遍计中，并与之同在。这也许指出了“以虚妄遍计为中心的模式”描述的仅仅是一种轮回位之心识。

第二种解释方式，以“空犹如虚空”为关键。虚妄遍计不过是心识造作之相续（安慧对首品首颂首句的第三条与第四条注释），于胜义上并非实有。作为周遍实性的空性，不依虚妄遍计而独立存在，并且也绝不仅仅是“虚妄遍计上无二取”。由安慧对首品首颂的第四条注释可知，空性离二取，故而清净。道谛与灭谛也包含在空中，因为二者皆空。[2]由此可以推断，道谛等等之功德无始以来即已存在，否则它们将不能作为虚妄遍计的实相而含于其中。[3]如果按照《辨中边论》第三品第十一颂（遍知及永断，证得三道谛。——译者注）对道的解释亦即视道为无分别智等日渐长养之有漏功德，那么难以将它既包含在虚妄遍计中[4]，又包含在二

〔1〕 这也可以由《辨中边论》首品第四颂推出：“彼虚妄遍计，由是得成立，非实有全无，灭彼许解脱。”（意谓，所以其[=上颂所说的不同形态的识]存在建立在虚妄遍计之上。因为它并非如其所显现地存在，也并非完全不存在，也因为已经假定灭识而得解脱。）（abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty ataḥ/na tathā sarvathā ’bhavat（na似乎是指对tathā和sarvathā ’bhavat二者，对应藏文为：de bzhin ma yin ye med min /）tatkṣayān muktir iṣyate //，长尾 1964：19页5—6&10行）。世亲详解为：虚妄遍计由此义故成非实有。如所现起非真有故。亦非全无。于中少有乱识生故。如何不许此性全无。以许此灭得解脱故。若异此者。系缚解脱则应皆无。如是便成拨无杂染及清净失。（yasmān na tathā ’sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate/na ca sarvathā ’bhāvo bhrāntimātrasyotpādāt/kimartham punas tasyābhāva eva neṣyate/yasmāt/tatkṣayān muktir iṣyate//anyathā na bandho na mokṣaḥ prasidhyed...长尾 1964：19页，7—12行）。

〔2〕 《〈辨中边论〉释》首品首颂释文（括号中梵文是构拟的）：[śūnyatāsvabhāvo hi vyavadānaṃ dva] yābhāvasvabhāvatvāt/atra ca śūnyatāprabhāvitatvād mārganirodhayor api grahaṇaṃ veditavyam /（山口1934：13页，9—11行）。

〔3〕 参看《〈辨中边论〉释》第三品第二十二颂第二至四句释文，此处说，道应该视为无漏，因为其由空所成，并且未著业杂染。

〔4〕 参看世亲在注释《辨法法性论》中所谓转依（āśrayaparivṛtti）时所说，心的轮回位被称为虚妄遍计，而对治称为无分别智。原文接着说，若无转依，则无使凡夫趋入涅槃的可能。世亲解释说，此非先前的心（仍轮回）的诸位，因为与解脱相违者（根据《辨中边论》首品第四颂第四句，即虚妄分别）断灭时，同时生起无分别智（对治）。虚妄分别与无分别智不能同时显现，因为两个相反的过程不可能有相同的所依（基，basis）。这意味着他们不能在同一心（citta）中显现。（见马特斯1996：151页）。

按照世亲的这一观点，鄂班（Urban）和格里菲斯（Griffiths，1994：13页）曾提出的“《〈辨中边论〉释》首品首颂首句”做了这样的区分（虚妄遍计为未受杂染的无倒觉受[experience]之相续与

取之非实有（等于第一种理解模式中的空）中。[1] 因此，这一解释模式的问题即对“虚妄遍计以空（包含道谛等）为实相”所作之解释。

安慧在《〈辨中边论〉释》中对首品第一颂第四句的第四条注释解释了第三句（śūnyatā vidyate tv atra）中位格 atra 的含义，它通常用来表示“空性不是完全不同于凡夫的虚妄遍计心相续（mind-stream of false imagining）”的观念，更确切地说，行人是沿着从杂染（虚妄遍计）边到清净（无分别智）边。

令人感兴趣的是，这个语境下，在安慧对《辨中边论》首品首颂作的四条不同的注释中，在强调虚妄遍计的本体论地位时（注释一和二），空仅被当作“虚妄遍计上无二取”。[2] 相反，在认识论意义上理解空性时（注释三和四），无二取（空）也被描述为“真无我”(bhūtanairātmya）或者“包含道谛与灭谛”。这种对空的正面描述也解释了为什么《辨中边论》首品首颂第三句（此中唯空性）并非第二句（于此二都无）的同义反复。[3] 事实上，根据《辨中边论》首品第十三颂前二句（无二有无故，非有亦非无），空不仅可以定义为“无二（二取之无实有，the non-existence of duality）”，也可以定义为“有无（此无实有之有，the existence of this non-existence）”。不过，也不能简单地认为，空就是二取之无，这在《辨中边论》首品第二十二颂第三句及多罗那他下文第一章第二

（续上页）杂染颠倒的诸知觉[percept]之合），虚妄遍计（ābhutaparikalpa）被污染（saṃkliṣṭa）时等于妄法（bhrānti），否则等于空性（śūnyatā）”的观点使我非常困惑。《〈辨中边论〉释》首品首颂中说，虚妄遍计的自性被认为是杂染（saṃkleśa），因为其特征是迷乱（error）。而空之自性被认为是清净，其中包含道谛与灭谛，这是因为它们皆是空性（参看山口 1934：13页2—3和9—11行）。因为圆成实性本为一种对现实的无倒的知觉（即是无分别智），所以它含摄道谛，故而它不该被称为虚妄遍计。

a.即使文中并未指出引文的精确出处，但是它只可能是安慧的第四种解释。

〔1〕 参看《〈辨中边论〉释》第三品第十一颂所说，称为道谛的有漏诸法皆含摄于圆成实性（在《辨中边论》首品第五颂定义为二取之无实有），是因为他们的本性是对胜义谛的正观。安慧指出“（在依他起中）二取之无实有就仅仅是圆成实（性）。但是，假设那样（iti），圆成实性仅仅是二取之无实有，这并没有排除圆成实同时也是他者之可能。”(括号中梵文是构拟的：...tatra dvayābhāvaḥ pariniṣpanna eva/na tu dvayābhāva eva pariniṣpanna iti tadanyaprati[ṣedhaḥ]，山口 1934：126页18—9行）。用数学术语来说，“二取之无实有”是“圆成实性”的一个真子集。

〔2〕 在第二种解释中，空被当做一种清净境。

〔3〕 如果空性仅是离二取，《辨中边论》首品首颂第三句应该仅重复虚妄遍计中无二取，但实际并非如此。

节[1]中对十六种空的阐释中皆有明示，其中视空性与心之光净本性（luminous nature of mind）等同。(详见下文 3.2)

《辨中边论》及其释论中的“三自性”法义

世亲和安慧都忠实于他们所注释的原文，没有用“三自性”来解释《辨中边论》首二颂，因此我们转而讨论第五颂，因为这一根本颂本身就提到了“三自性”。

《辨中边论》首品第三、四颂（识生变似义，有情我及了。此境实非有，境无故识无。虚妄遍计性，由此义得成。非实有全无，许灭解脱故。——编者按）是对前二颂的一段注释，其中将虚妄遍计具体化为：识取诸境、有情、我及六识；若无识，则无所取境，故而亦无能取；无论如何，识乃安立为虚妄遍计；且识灭则成解脱。只有经过以上一番详解，方可将三自性（遍计性、依他性、圆成实性）之说用以解说《辨中边论》首二品，且能使二者相合。其文如下：

> 唯所执依他，及圆成实性（三性）。（所执）境故分别故，及二空故说。（《辨中边论》首品第五颂）。[2]

读者若将被定义为“无二”和“有无”的核心概念“空”与圆成实性联系起来，将虚妄遍计与依他起性联系起来，则全文都可以不靠注释而直接通过“三自性”的法义而理解。特别是在第三品《辨真实品》中，更直接提到了三自性。在本品的第一节介绍了十种真实，它们反映了此前对真实（truth/reality）的种种认识，例如早期佛教的“四谛”或者中观宗的“二谛”，他将这些概念均从三个方面加以解读。这种包含“三自性”的解读如此明确，以至于仅剩一个疑问，为何作者

〔1〕《辨中边论》首品第二十颂种说的十六种空的最后一个即“无性自性空（自性并非实有之空，abhāvasvabhāvaśūnyatā）”[a]，被解释为不同于其他十五种空（第十五种无性空总摄前十四种），因为二者描述的是“无能取者”与“无所取法”(即二取)。

a.见世亲为《辨中边论》首品第十六颂第三句至第二十颂第四句所作的《注（*bhāṣya*）》（长尾 1964：24—26页）。一如既往，根本论非常隐晦，但无疑可以确定如上观察。

〔2〕《辨中边论》首品第五颂：kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca/arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ（长尾 1964：19页）。

自始至终都没有直截了当地（expressis verbis）使用“三自性”。[1] 因此，十真实乃依三自性而尝试解释旧有真实观，从而展示了主流佛学思想与瑜伽行之间的连续性。

重要的是，《辨中边论》明确地将中观宗的“二谛”与“三自性”联系起来，以解释为何只有圆成实性才是胜义谛的合适的候选者（fit candidate）（见下文）。如果如此来解释首二颂中的“中道”（madhyamā pratipat），可以这么说，“二取之无实有”和“虚妄遍计之有”只在世俗谛上成立，而虚妄遍计和空的相互含有，则解释了世俗谛与胜义谛的关系。这实际上支持了寂护（Śāntarakṣita）对三自性的解释，这即是瑜伽行自续中观（Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka）的观点。

这极为神秘的根本颂的作者明显地试图在一开始避免使用“三自性”的术语，考虑到这个事实，很难为此提出一个一致性的理论。问题在于，那些彼此间联系松散的术语并非总是完全等同，例如，圆成实性仅在“二取之无有”的意义上与空相关。相反，从其第二个义项“有二取之无有（existence of the non-existence of duality）”来说，空只能被包含在圆成实性中。

世亲在解释引入“三自性”概念的《辨中边论》首品第五颂时说，只有虚妄遍计有时，虚妄遍计才含摄三自性。这是个有趣的观点，因为前颂总结道，凡夫必须完全舍离虚妄遍计以得到解脱（《辨中边论》首品第四颂末句：非实有全无，许灭解脱故）。换言之，唯有在轮回位，三性才含摄于虚妄遍计。这也许也能解释为何难以为“清净依他起性”找到立足之地（无分别智等，见《辨中边论》第三品第十一颂），也可以这样理解，在心识之轮回位，道尚未经修习。世亲将遍计性等同于所取，虚妄遍计等同于依他起性，无二取等同于圆成实性。

安慧没有详细解释世亲的位格独立短语（locativus absolutus，拉丁语语法术语，世亲原文是 abhūtaparikalpamātre sati），也没有解释为何将三自性模式局限于心识之轮回位。遍计所执性被解释为诸实事（being entities），如色相（visible forms）、六根（sense faculties）、我（a personal self）和诸识（perceptions），皆是显现，并非真实。从虚妄遍计依赖因缘的意义上说，可将其视为依他起性。圆成实性则定义为“虚妄遍

---

〔1〕 在《辨中边论》第三品第三颂的开头，阐释十种真实时明确提到了三性：“三性一恒无，一有而非真，一有无真实，成立三自性。”（svabhāvas trividhaḥ ... asac ca nityaṃ sac cāpi atattvataḥ/sadasattattvataś ceti svabhāvatraya iṣyate，见长尾 1964：37—38页）。

计上无二取”。因此，安慧得出结论，三性并非相互独立，而是虚妄遍计的三个层面。虚妄遍计必然被察觉的一面是遍计性，被察觉和舍弃（杂染）的一面是依他性，被察觉和现证（actualized）（离二取）的一面是圆成实性。

唯有在《辨中边论》根本颂及世亲释论的第三品《辨真实品》中，依三自性而解释胜义谛时，方提及“于境无倒”之“圆成实”(了知胜义真实，aviparyāsaparinișpattyā)。实际上，此圆成实性即是道，正如第十一颂所说的“依本”，故而圆成实性亦有所依，犹如所谓“清净依他起性”。正如上文所论，此处所说与《辨中边论》首品第五颂提出的“三自性”解释模式并不相合。也许，安慧已经注意到对“三自性”的两种难以调和的解释，故而他对在《辨中边论》首品第五颂进行注释时，介绍了圆成实性的两种含义。他在注释首品首颂时也是这样做的，将对于基本概念的解释平列在一起，仿佛这些解释可以相互调和，四条注释中前两条和后两条（根据前文所说，前者强调本体论意义，后者强调认识论意义。——译者注）的差异，也反映了首品第五颂与第三品第十一颂之间同样的紧张关系。

安慧第四条注释所说“虚妄遍计是杂染，空（包含道谛与灭谛）是清净”，与《辨中边论》第三品第九颂第三句所说的“必须舍依他起性成道”以及同品第十颂末句所说的“唯有圆成实性是胜义谛的候选者”相契合。而且，胜义谛是清净境（pure object），而依他性（与虚妄遍计等同）[1] 含有杂染，并非清净境。唯有圆成实性是胜义谛的候选者，其本性是智之清净境（pure object of wisdom)(《〈辨中边论〉释》第三品第十颂第二到四句和第十二颂第三、四句)。安慧在阐释三种空时（《〈辨中边论〉释》第三品第六颂第三、四句）说，依他性并非完全“非有”。依世间智(laukikajñāna)即后得智观照，可证得依他性的存在。

两种三自性解释模式间的张力还体现在安慧对第三个基本观点的注释：虚妄遍计依空性而成为有法，空则作为虚妄遍计之法性（true nature, dharmatā）而有。《辨中边论》首品第五颂中，根据“以定义为虚妄遍计之依他起为中心”的模式，依他起诸法为有法（dharmin），具有法性（dharmatā）。法性是依他起性的一种抽象性（abstract quality），即其离二取之性。这种解释同样适合于《辨中边论》首品第五颂的“三自性”解释模式。如上所论，圆成实性，或者空，在《辨中边论》的

[1] 《〈辨中边论〉释》第三品第十二颂第三、四句解释道：依他起和遍计不能成为智之清净境，因为虚妄遍计含有垢染，而且遍计并不存在。

不同部分，获得了除离二取外的种种其他性质，例如本净心（《辨中边论》首品二十二颂第三句）或者自性空（《辨中边论》第三品第六颂第四句）。圆成实性可独立存在，而从道的角度来看，依他起性或虚妄遍计必须被舍弃。圆成实性如虚空般周遍依他起性，而为其法性（dhamatā）。安慧在其对《辨中边论》首品首颂第四句的第四条注释中说，所谓道犹如无分别智，是心所（mental factor），无非是空。如果像《辨中边论》首品首颂第三句（此中唯有空）所暗示的那样，如此等心所皆可作为其法性而包含在虚妄遍计中，无始以来，彼心所必然已是无漏圆成实性的一部分。

然而，如此将与《辨中边论》第三品第十一颂所说“称为道谛的有漏诸法（dharma），皆含摄于作为胜义谛的正觉（correct perception）的圆成实性”相违。另外，安慧在《〈辨中边论〉释》第三品第二十二颂第二至四句解释有漏和无漏法时提出，道谛可以称为同时有漏亦无漏，它必须依缘而生，却仍是无漏，也并非业杂染（karmakleśa）所致。换言之，道上的诸法，不同于普通的法（ordinary phenomena），乃起于对空的无误且无分别的知觉。

从上文所说中概括出一个关于“三自性”的一致的理论将是十分困难的任务。其实，从一开始，[1]几个基本概念就可以从另外的角度来理解，由此，两种对“三自性”的解释模式也可以确定下来。它们接近于斯邦博格（1981: 99）对“三自性”的两种解释模式（exegetical mode）——枢轴模式（pivotal）和进阶模式（progressive）。

以依他起性（虚妄遍计）为中心或称为枢轴模式者，始于一个胜义的存在（an ultimately existing）或者包含一切的（all-inclusive）依他起性。遍计性和圆成实性仅是依他性的现相与实相。因此，依他性是圆成实性的从抽象意义上的容器（receptacle），就像苦状（state of suffering）或无常状（impermanence）。当依他性清净时，它不再是虚妄遍计，而是周遍诸法之圆成实性。此圆成实性即成为“清净依他起性”，在该模式中，仅可许其为称作“道”之有漏诸法，譬如无分别智，以其能正观胜义谛，故将其摄于圆成实性中。当然，世间——亦即依他起性，则仍存在于未觉悟之有情相续中。

在进阶模式的解释模式中，焦点落在一种如虚空般周遍一切具依他起性诸法的空上。这种周遍一切的“空”具有正面属性，且能独立存在，这是与枢轴模式

〔1〕 根据《辨中边论》首品第五句对三自性的定义。

解释模式相反的地方，不需要依靠虚妄遍计或依他性的相续。道上的诸法仅在其得以现起的前提下，才能纳入无漏圆成实性的范围。同样地，要解释圆成实性于何处显现，则必须依赖清净依他起性。三自性对应着三个层次，每一性都渐进地揭露出更深层次的真实。

《辨中边论》中那些不相容的段落，也许正反映了笔者已经在 IATS 伯明顿那次会议上宣读的那篇文章中所指出的，[1] 这几条不同的思路，尚未完全协调。这是相当典型的早期瑜伽行派思想，不仅吸收了早期大乘佛教思想，同时有着深厚的阿毗达磨（对法）分析思维的背景。这些注释对虚妄遍计本体论地位的不确定性，即为阿毗达磨背景在早期瑜伽行材料中的反映。因为，小乘诸派皆共许有漏、缘起实体为实有。这一立场当然与对瑜伽行派的中观理解不能相容，虽然在某些段落中也做过这样的尝试。

此后，藏传佛教诸派对这些文本各持己见，且依自宗解释学系统而诠解它们，也就不足为奇了。

结论

比较上文所说的《辨中边论》的原文和注释与多罗那他对“三自性”的阐释，读者首先就会奇怪，基于首二颂，如何能将依他起性解释为“自空”（rang stong），而且仅在世俗谛上有呢？这看起来与世亲或安慧的注释相异，它们依照对空的经典论断（空其所空，有其所有）来解释全篇的三个基本概念（二取、虚妄遍计和空——译者注）。即使这一论断能支持自空与他空之差别，也会有人提出与觉囊派相反的论点，依他性是他空，即是遍计性。另一位他空见的支持者——赛多班钦·释迦确丹（gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan，1428—1507）看出了这个问题，并且通过提出与觉囊派明显对立的观点，亦即：“空所依事（stong pa'i gzhi）即依他起，所破者为遍计之能所二取，空之实体者（stong pa'i dngos po）则是无二智”。[2]

然而，世亲对首二颂的解释中存在的问题，不仅在于空性中所余的虚妄遍计

〔1〕 《多罗那他之〈甚深义之二十一差别论〉：他空中观研究的一个可能的起点》，即将发表于布卢明顿（美国）的第八届国际藏学会研讨会，1998年。

〔2〕 赛多班钦·释迦确丹，“深寂离戏释·空性甘露之大道（Zab zhi spros bral gyi bshad pa stong nyid bdud rtsi'i lam po che zhes bya ba bzhugs so），” 117页。也见马特斯待刊一文中讨论释迦确丹的段落。

必须完全断除，而且在于虚妄遍计虽然等同于依他起性，可是《辨中边论》第三品第十一颂所提到的，无分别智（Nirvikalpajñāna）等道上所修之清净依他起者，却也必须含摄于其中。这是不可思议的事情，比如，如何在一心（citta）中同时具有虚妄遍计与无分别智（nirvikalpajñāna）呢？世亲在其对《辨法法性论》的注释中排除了这种情况，其中详细解释了不施设“转依”（āśrayaparivṛtti）的种种过失。然而，如果按照上面所引的世亲对首二颂的注释所说，仅是一种心的轮回位，就并不存在任何问题了：在心的轮回位中，道上的诸清净因（pure factor）尚未经长养呢！按照以上这种观点，再加上《辨中边论》第三品第十颂中将胜义谛仅限于圆成实性的观点，我们终于可以理解多罗那他所说的首颂前两句中定义的契中道（madhyamā pratipat），仅是对世俗谛的描述。

尽管多罗那他对首颂前一部分的注释，反映出了对全篇的一种合理和可能的理解，其在第二步将空等同于本智（primordial wisdom）的说法则更加难以理解。在《辨中边论》原文和注释中，没有一个段落可以支持此说。相反，在《辨中边论》首品第十三颂第一、二句中，空不仅是“虚妄遍计中无二取”，也是“无实有之有”。不能简单地认为，空就是离二取，因为在多罗那他下文第一章第二节及《辨中边论》首品第二十二颂第三句对十六种空的阐释中，空等同于光净心。如上所述，安慧也在对首颂的注释中指出，道谛与灭谛也包含在空中。由此，我们可以指出，无始以来，就“有”（他空意义上的有）道上功德，否则，它们都不能作为其法性而含摄于虚妄遍计中。作为胜义谛的组成部分，它们究竟超越时空，且脱离虚妄遍计。又因为可以在任何时间任何地点超越时空，每一刹那的虚妄遍计都具有空性，且以空性之功德为其法性。多罗那他指出无倒圆成实属于清净依他性，遂将圆成实性局限于其无变异的层面。从这种解释来看，只有从凡夫的心相续中去除垢障杂染，才能显现出智慧。某种程度上说，这一观点也得到了安慧对几种基本概念的注释（《〈辨中边论〉释》首品首颂第四条注释），以及探讨有漏和无漏的《〈辨中边论〉释》第三品第二十二颂第二至四句的支持，在后一段注释中提出，道为无漏且由无漏法组成，此即空性，且非为凡夫业惑杂染所造作。然而，道也有漏，因为必须令其现起。但是，在《辨中边论》第三品第十一颂中，道仅被解释为有漏。

综上所述可知，多罗那他对《辨中边论》中关于中道的段落的阐释，必然得益于两种“三自性”解释模式间的张力。

三种空与无自性

多罗那他的阐释

多罗那他在详述了其基于《辨中边论》而对"三自性"所作的描述之后，他援引《大乘庄严经论》第十四品三十四颂，颂中提到了三种空：无体空（无有之空）、似体空（并非实有仅为显现的诸法）、自性空（natural emptiness）。[1] 据世亲所言，此三空正对应三自性。值得注意的是，《辨中边论》第三品第六颂第三、四句亦有此种对空的三分法，[2] 此处论及传统上对治四种颠倒的无常、苦、空、无我四行相，并用"三自性"教法解释了空。[3] 三性还可以按"三无性"（niḥsvabhāvatā）（相无自性、生无自性、胜义无自性）来解说。[4] 按照《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）解释"三无性"的传统，一切所知境皆为"空"及"无自性"所周遍，因此"他空"传统中提出"一切法既空又非空"。因而，一切法皆有相无自性性和生无自性性，这一说法与一般中观宗对空的理解（自空）相顺符。然而，胜义无自性性（paramārthaniḥsvabhāvatā）含有一种肯定性，一种周遍一切的法性。

作为当代的他空见支持者和多罗那他的追随者，崔津加措堪布比较了胜义无自性性与真实之现证（genuine realization），他说："将成为未来障碍的种种念头（如烦恼等）的法性（也无非）是光净心，此乃真正的离戏论。"[5] 换言之，第三种"无

---

〔1〕 《大乘庄严经论》第十四品云："无体及似体，自性合三空，于此三空解，此说名解空"（abhāvaśūnyatāṃ jñātvā tathābhāvasya śūnyatāṃ/prakṛtyā śūnyatāṃ jñātvā śūnyajña iti kathyate//，S. Lévi 1907:94页）。

〔2〕 参看《辨中边论》第三品第六颂第三、四品：abhāvaś cāpi atadbhāvaḥ prakṛtiḥ śūnyatā matā （长尾 1964：39页）。无实有之空是说遍计根本不存在。并非如其所显现般存在的识之空是说依他起并非完全地不存在，然而它不像遍计那样存在。本性空可以与圆成实、空之自性联系起来。

〔3〕 当然，只有世亲在其注中得出了完全一致的结论。

〔4〕 这是依据《解深密经》（见J. Powers 1995: 98—105页）。

〔5〕 "ma 'ongs pa la dka' las khag po yod pa'i rnam rtog gi gnas lugs dngos gnas spros bral gyi 'od gsal"——崔津加措堪布在解说康楚 · 罗卓泰耶的《知识总汇》第二卷549页中所引用的《他空精要论》的段落时，对胜义无自性性（paramārthaniḥsvabhāvatā）的充满欢乐的注释。这些教导是我1999年1月在尼泊尔的普拉哈里（Pullahari）寺领受的。

自性性”指的是胜义光净心即真正地远离或空掉一切法（如戏论等），而并非空掉其自性（他空）。

这与所谓“自空”传统相违，在自空传统中，一切法自性空，就连佛之功德亦空，并非真有。然而，根据多罗那他理解的佛陀二转法轮的教法，纯粹的自空（pure rang stong）仅意味着世俗谛自空。并且因为三无自性特指这种空，所以它们讲解了真正的自空，也能符合他空。依“胜义无自性性”而解释之圆成实性与中观见并没有矛盾，因为它不生不灭，不住，不去不来，并且超越时空。

《解深密经》中的三无自性与《辨中边论》和《大乘庄严经论》中的三种空

根据《解深密经》第七品第七颂，[1]胜义无自性性是完全不同于前两种无自性，相（lakṣaṇa）无自性性和生（utpatti）无自性性的，这即是说，不同于一般的中观见所理解，诸法及其生起皆无自性。另一方面，“胜义无自性性”被看做是“诸法无我”（dharmanairātmya）——一种被认为是周遍一切的肯定性。

源于瑜伽行派本性空（natural emptiness, 藏文 prakṛtiśūyatā）概念的一个类似的观点，可以比作本体空和似体空。在《〈大乘庄严经论〉注》第十四品第三十四颂中，本性空被解释为空性（śūnyatāsvabhāva），而在《〈辨中边论〉释》第三品第六颂第三、四句中，被解释为“无二自性”(the own-being of the non-existence of duality)。本性空在《辨中边论》中有时也被称作“dvayābhāvasvabhāvaśūnyatā”或者“abhāvasvabhāvaśūnyatā”（意为无性自性空——译者注），它确实有一个肯定的表达，《辨中边论》首品第十七到二十颂中解释十六种空时明确了这一点。《辨中边论》首品第二十颂最后的两个词“abhāvaśūnyatā”和“abhāvasvabhāvaśūnyatā”（无性空和无性自性空——译者注）是明确分开的。无性空仅总摄了前十四种空，即我与法空，而无性自性空则完全与此不同，它是“有我与法空”(the existence of the non-existence of a personal self and phenomena)。[2]因为在《大乘庄严经论》和《辨中边论》中，“有无”(the existence of an absence）和单纯的“空”(absence of something）并不相同。[3]

---

〔1〕 拉莫特（Lamotte）1935：69页。

〔2〕 见马特斯 1998：462—463页。

〔3〕 读者可以将此与物理学上的万有引力定律相较，两个物体间具体的吸引力与宇宙中一切物体都遵守万有引力定律这一事实，两者完全是两码事。尽管第一个成分表现了一个具体的实例、一个具体的否定对象或者（借用物理学的例子里说的）两个物体，但是后者却指向一个非常有效的定律或

结论

三种空或称三无自性提供了一个支持自空/他空差别的强有力的论点。尽管与遍计性和依他性相关的前两种空，也是按照一般自空见（rang stong）对空的理解，解说为“自空”，但是自性空或称为胜义无自性性（paramārthaniḥsvabhāvatā）为以他空见阐释胜义，留下了足够宽敞的空间。然而，读者须知道，若要如此理解，则需要遵循多罗那他的三自性理论。此外，对本性空等概念的解释不能含有任何偏离“二取空之有并非只是空本身”的说法（见上文）。当然，只有多罗那他将以上这些瑜伽行派思想元素与《宝性论》中的如来藏思想结合起来以后，他空见才得以巩固。

三自性与如来藏的结合

在接下来一节中，多罗那他解释了将三自性的教义与如来藏理论结合起来而推出的“他空”不共义。为此，他引用了《大乘庄严经论》第九品第三十七颂（此是唐译第十品——译者注）：

> 一切无别故，得如清净故。故说诸众生，名为如来藏。[1]（所谓如者，一切众生一切诸佛等无差别，故名为如。此颂意为即使是真如，亦平等周遍一切有情，其清净相即如来藏，故可说一切众生含藏如来藏。——译者注）

然而，就在同一部《大乘庄严经论》的第三品中，却又各依其种性（basic spiritual potential, 藏文 gotra）而区别有情众（sentient beings）（此是唐译第四品——译者注）。《大乘庄严经论》第三品第十一颂中说，有人属无性位（agotra），此无

（续上页）事实，即是其周遍一切的属性（佛语为功德）——“无自性（absence of an own-being）”或者万有引力定律。

〔1〕　《大乘庄严经论》第九品第三十七颂：sarveṣām avisiṣṭāpi tathatā śuddhim āgatā/tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ//（列维 1907：40页）。

性位又有两种差别，一者时边（即有时。——译者注）般涅槃法，二者毕竟无涅槃法（tatkālāparinirvāṇadharmā atyantaṃ ca）。这种种性论，是瑜伽行派的普遍观点，却与《大乘庄严经论》第九品第三十七颂的表述形成鲜明对比。对此只有两种解释，一是据主流瑜伽行的字面意思而许“如来藏”一颂为瑜伽行派内的不了义教法）；二是持如来藏思想而解释“住无种姓”(agotrastha，依《瑜伽师地论》住无种性补特伽罗永不能涅槃。——译者注）的局限。[1] 多罗那他选择了后者。这与他的“三自性”模式结合的很好：不同的种性起到了因（hetu）的作用，或者更进一步，成为声闻（Śrāvaka）、独觉（Pratyekabuddha）和菩萨（Bodhisattva）修学历程的基，属于依他起性，因此诸种性皆被限定于世俗谛。无始以来，由诸佛功德（qualities）所成的无处不在的圆成实性，甚至周遍了彼无种性者（those without a gotra）。因为，他们对其本具功德的觉醒只是时间问题，即使他们眼下并没有种性。

多罗那他的诠释由此到达了《宝性论》的高度。在《宝性论》中，与功德无可异离之真如仅为外染客尘所障。如上所论，真如可以等同于圆成实性来理解。为了显示真如具足无量佛功德，多罗那他引用了《宝性论》第二品第五颂：

佛法诸功德　过恒河沙数
光辉及无作　不离而显现[2]
（依谈锡永《宝性论梵本新译》，台北：全佛出版社，2006年，133页）

因此，究竟佛陀的全部无生功德皆存在，并且法界体性智（dharmadhātu wisdom）只属于胜义谛。其余四智（大圆镜智、平等性智、妙观察智与成所作智）无始以来已经存在，这样看来，他们基本上是部分胜义谛。但是，考虑到它们是禅定所得，这四智在很小的程度上也属于世俗谛。[3] 这种说法也同样适用于“十力”和“四无畏”。佛的色身功德与佛语则同时平等属于二谛。相应地，自性身(svābhāvikakāya，等于法界智）仅属于胜义谛，而法身（dharmakāya）主要属于胜义谛，

〔1〕　见塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg）1969：82页。

〔2〕　《宝性论》第二品第五颂：gaṅgātīrarajo 'tītair buddhadharmaiḥ prabhāsvaraiḥ/sarvair akṛtakair yuktam avinirbhāgavṛttibhiḥ //（约翰斯敦（Johnston）1950：80页）。

〔3〕　这是说，当从世俗谛层面清除客尘垢染时，四种智现前，犹如表面已被擦拭干净的水晶（由加德满都宝达[Bauddha]寺的创古仁波切[Thrangu Rinpoche]口头开示）。

同时，报身和化身（saṃbhoga- and nirmāṇakāya）在不区分真实和假立的前提下，也同时归于二谛。从佛能显现于众生的角度讲，佛的事业是世俗谛的一部分。不过，因为具有决定性力量的智是胜义谛，所以佛的身、智、功德和事业都属于胜义谛，并且无始以来一直存在。

有趣的是多罗那他对三自性的总结。他的立论始于将遍计性分成能取执和所取执两种，又将依他起性分为净与不净两种，并将圆成实性分成无变异和无倒两种。实际上，遍计性仅为所取，而真正的圆成实性是不可变异者。无倒圆成实性属于清净依他起性。实际上，能取遍计与依他起并无差别。因此，依照严谨的分析，依他性必须含藏于遍计性，而且因为其法性为圆成，一切法皆纳于遍计性和圆成实性。故而，依三自性判别诸法等同于将一切法以二谛差别而分为智与识。眼识等并非实有，其法性则实有。

最终结论

多罗那他放弃了依他起性，并且将圆成实性局限于其无变异的层面，这使得圆成实性和遍计所执性间有显著差别。然而，在《辨中边论》的主体部分很难找到与此相协调的说法。无疑，依他起性作为一种离言真实而居于核心地位，它既可以因迷乱而成为遍计性，也可以因如实现证而安住为圆成实性。然而，这种解释并不能与《辨中边论》全文协调。觉囊派得益于这些张力，从而提出一种创造性的诠释以契合他们的他空见。

多罗那他对《辨中边论》的特殊理解，是他运用《大乘庄严经论》第十四品第三十四颂阐释的三种空、在最后引用《解深密经》中的三无自性的先决条件，也是我们读懂他的自空 / 他空判别的先决条件。为了完成这一步，多罗那他将瑜伽行派的圆成实性与《宝性论》的如来藏思想等同起来。他默然地忽视了这个问题：（《大乘庄严经论》第三品第十一颂的）这一定义与典型的瑜伽行派“诸法分为诸种性，且其中有断灭种性者”的说法相违。多罗那他把这个问题留给读者，让读者自己应用多罗那他的诠释学而把不同种性的说法局限于世俗谛。

综上所述，如果不依《如来藏经》和《宝性论》，几乎没有什么说法直接支持

多罗那他的理论。即便是在藏传佛教传统中已经对《宝性论》有了极为丰富的不同阐释，我们还是可以毫无疑义地说，胜义谛并非自空，而是具有无可异离的无上功德。[1] 因此说智为凡夫所本具，也同时是佛性不可或缺的一部分。[2] 唯有外缘客尘杂染才需要清除。

瑜伽行－如来藏整合体的一个明显的问题是，多罗那他还对《辨中边论》使用了一个等式“法界＝智”，并且指出《辨中边论》首颂第三个基本概念中的“空”是空性智（stong pa nyid kyi ye shes）。然而，正如我们所看到的，这仅仅是对这问题重重的一颂所作的一种合理并且有趣的解释。

更早的第三世噶玛巴让琼多杰（Rang byung rdo rje，1284—1339）在其关于弥勒五论的《识智辨别论》（*rNam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos*）中，已经清楚地表达了一个相似的立场。但与觉囊派不同，在依瑜伽行论典而描述八识如何转为四智时，他并没有提出法界与智相同。只是在其结语中，让琼多杰才从他空的意义上，指出在他对五本智之一的法界体性智的理解。[3] 实际上，最早是朵波巴（Dol po pa）根据其对佛典的他空见解，自由地运用这套术语体系。换言之，朵波巴和后来的多罗那他，将瑜伽行论典中的法界或空性当做一种智，而且因此自由变换二者的称呼，这种开许引发了其他派别的激烈反应。[4]

---

〔1〕　《宝性论》首品第一百五十五颂：śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ/aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ/“法性离客尘，以其为空故，而不离功德，以其不空故。”（约翰斯敦1950：76页）。又见多罗那他上引《宝性论》第二品第五颂。

〔2〕　见《〈宝性论〉疏》第一品第二十八颂：“佛法身周遍、真如无分别，具佛性有情，说有如来藏。”（buddhajñānāntargamāt sattvarāśes ... uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ，约翰斯敦1950：26页1—4行）。又见《宝性论》首品第一百零二至一百零四颂所说，九个比喻中的第二个意在阐明本具的佛性，比喻中的蜂蜜指无染智，而藏蜜的蜂群指杂染（约翰斯敦1950：26页1—4&61行，5—15行）。

〔3〕　在详细解释转入四种智与三种身（法、报、化）之后，他解释这转变识之三身为仍留在法界之中的自性身（svābhāvikakāya）。让琼多杰（Rang byung rdo rje）总结道：“四身以及五种智，自性现前即为佛，具足心性识垢障，是即名为阿赖耶，无垢则为胜者藏（即如来藏——译者注）。”（... ye shes lnga dang sku bzhi yi/rang bzhin mngon gyur sangs rgyas te/sems yid rnam par shes pa yi/dri mar ldan gang kun gzhi yin/dri med rgyal ba'i snying por brjod，让琼多杰：《识智辨别论》（*rNam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos bzhugs so*），4b4页）。

〔4〕　见斯特恩斯1999：48—50页。

参考文献

藏文文献

1 噶玛巴丹珠尔（*Karmapa Tanjur*）：Rumtek/Delhi（德里隆德）198?（无日期）。

2 康楚 · 罗卓泰耶（Kong sprul blo gros mtha' yas）：《知识总汇》（*Shes bya kun khyab*），卷3，北京：民族出版社，1982。

3 多罗那他（Tārnātha）：《他空精要论》（*gZhan stong snying po*），选自《尊者多罗那他全集》（*rJe btsun Tāranātha'i gsuṅ'bum bźugs so*）. 列城（Leh）：南杰和才旺塔如出版（Namgyal & Tsewang Taru）1982—1985，卷4，491—514页。

4 让琼多杰（第三世噶玛巴）（Rang byung rdo rje）：《识智辨别论》（*rNam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos*），隆德：隆德印经院（Rumtek Par Khaṅ），无日期。

5 赛东班钦 · 释迦确丹："深寂离戏释 · 空性甘露之大道"（*Zab zhi spros bral gyi bzhad pa stong nyid bdud rtsi' i lam po che zhes bya ba bzhugs so*），《赛东班钦 · 释迦确丹全集》（*gSer mdog pan chen śākya mchog ldan gyi gsung 'bum legs bshad gser gyi bdud rtsi glegs bam*），《全集》（*Collected Works*），廷布（Thimphu）：衮桑朵给（Kunzang Topgey），1975，卷4。

其他语言文献

1 R.查默斯（编辑）（Chalmers, R. [ed.]），1899："师子吼小经（Cūḷasuññatasuttaṃ）"，《中阿含经》（*Majjhimanikāya*），卷3，文本系列（Text Series）62部，伦敦：巴利文本社（Pali Text Society），104—109页。

2 D.埃科尔（Eckel, D.），1985："清辨（Bhāvaviveka）在《般若灯论》（Prajñāpradīpa）第二十五品中对瑜伽行派哲学的批评，"《印度研究》（*Indiske Studier*）5期：25—75页。

3 E. H. 约翰斯敦（编辑）（Johnston, E. H. [ed.]），1950：《宝性论》（*The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*），帕那（Patna）：比哈尔研究社（The Bihar Research Society）。

4 S. 列维（编辑）（Lévi, S. [ed.]），1907：《无著：大乘庄严经论》（*AsaṅgaṅMahāyāna-Sūtrālaṃkāra*），卷1：文本，法国高等研究院丛书（Bibliothèque de L 'Ecole pratique des hautes études），第159册，巴黎：荣誉捍卫者出版社（Librairie Honoré Champion）。

5 É. 拉莫特（编辑）（Lamotte, É.[ed.]），1935：《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtraṃ L'Explication des Mystères*），鲁汶（Louvain），巴黎：鲁汶大学（Université de Louvain）。

6 K.-D. 马特斯（Mathes, K.-D.）1996：《辨法法性论》（德文名：*Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*、梵文原名：*Dharmadharmatavibhāga*），《印藏研究》（*Indica et Tibetica*）第26期，瑞士奥登村（Swisttal-Odendorf）：印藏出版社（Indica et Tibetica Verlag）。

——1998："他空中观二谛见（Vordergründige und höcheste Wahrheit im *gZan stong*-Madhyamaka），"收入H. Preissler & H. Stein编辑（eds.）：《接近他者》（*Annäherung an das Fremde*），第26期，德国东方研究1995年9月25—29日会议，莱比锡，ZDMG-SUPPL. 11，457—468页。

——待刊："多罗那他之《甚深义之二十一差别论》：研究他空中观的可能起点（Tāranātha' s *Twenty-one Differences in respect to the Profound Meaning*: A Possible Starting-Point for Studies in the gZhan stong Madhyamaka），"即将发表于布卢明顿的第八届国际藏学会研讨会，1998年。

7 长尾雅人（Nagao, G. M. [ed.]），1964：《〈辨中边论〉注》（*Madhyāntavibhāgabhāṣya*），东京：铃木研究所。

8 J. 鲍渥斯（Powers, J.），1995：《佛之智：解深密经》（*Wisdom of Buddhaș The Saṃdhinirmocana Sūtra*），伯克利（Berkeley）：佛法出版社（Dharma Publishing）。

9 L. 史密陶森（Schmithausen, L.），1987：《阿赖耶识：论原始和早期瑜伽行哲学中的一个核心观念》（*Ālayavijñānaṃ On the Origin and the Early Development of a Central Concept of the Yogācāra Philosophy*），卷2，《佛教语文学研究》（*Studia Philologica Buddhica*），第四辑，东京：国际佛教研究院（The International Institute for Buddhist Studies）。

10 塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg, D.），1969：《如来藏论与种性论》（*La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*），巴黎：法国远东学院丛书（Publications de l' École Française d' Extrême-Orient）（第七十种LXX）。

11 A. 斯邦博格（Sponberg, A.），1981："印度与中国的三自性法义：三种解释模式研究（The Trisvabhāva Doctrine in India & China : A Study of Three Exegetical Models），"《佛教文化研究所纪要》（*Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō*）21期：97—119页。

12 C. 斯特恩斯（Stearns, C.），1999：《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿的生平与思想研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），纽约：纽约州立大学（SUNY）。

13 H. B. 鄂班 和 P. J. 格里菲斯（Urban, H. B. & Griffiths, P. J.），1994："空性之中还留下什

么？：全本《辨中边论》中‘心之虚妄’相关术语初探”（What Else Remains in Śūnyatā?: An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga-Corpus），”国际佛学研究协会会刊（JIABS）17.1，1—25页。

14 P. 威廉姆斯，1989：《大乘佛教》（*Mahāyāna Buddhism*），伦敦：劳特利奇出版社（Routledge）。

15 山口益（编辑）（Yamaguchi S. [ed.]），1934：《安慧：〈辨中边论〉释》（*Sthiramatiṭ Madhyāntavibhāgaṭīkā*），卷1，文本。名古屋：破尘阁书房（Librairie Hajinkaku）。

八

我们都是他空见者

——评保罗·威廉姆斯的《自证分：对西藏中观的辩护》[1]

马修·凯普斯坦（Matthew T. Kapstein）著，魏文 译

摘　要

这篇书评主要针对保罗·威廉姆斯（Paul Williams）备受赞誉的杰出著作中的一些方面进行了评论，其中侧重于西藏中观思想中"自证分"（藏文rang rig，梵文svasaṃvittiḥ，svasaṃverdana）的问题。我讨论了内自证智（沿用《入楞伽经》的译法）（so so rang rig ye shes）的特性，它与大圆满教法的关系、他空见教法的概念，以及在藏区东部地方宗教生活中的地位。我对以上这些议题的批判具有很大程度的试探性，希望借此抛砖引玉，欢迎回应。

自证分是威廉姆斯在他的专著《利他与真如：〈入菩萨行论〉哲学研究》（*Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*）中即涉及之话题[2]，并延

〔1〕　中国人民大学国学院博士生杨杰对本译文进行了严谨的校对，并重新翻译了文中部分引用的藏文佛学原典段落，谨此致以诚挚谢忱！同院硕士研究生谢皓玥为本文及全书编辑付出大量劳动，于此特表感谢。

〔2〕　保罗·威廉姆斯，《利他与真如：〈入菩萨行论〉哲学研究》（*Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*），萨里（Surrey）：寇松（Curzon），1998。

续至他对寂天（Śāntideva）《入菩萨行论》（*Bodhicaryāvatāra*）第九品博学而又富有感性的探索中。威廉姆斯尤其在其中关注了《入菩萨行论》9.20—26（使用白堤雅[Vaidya]的编号）对“自证”（svasaṃvedana，svasaṃvittiḥ，rang rig）的破斥，以及宁玛派大德米旁南杰嘉措（Mi pham rnam rgyal rgya mtsho，1846—1912）对其展开的辩论。在米旁尊者对第九品的注疏中，他踵接宗喀巴（Tsong kha pa，1357—1419）和他的格鲁派传人，争辩道寂天的破斥仅仅就胜义谛（*paramārthasatya*，*don dam bden pa*）而说，而非排斥相对而言的自证分概念，甚至在某种程度上符合中观应成派（Prāsaṅgika-Mādhyamika）之见地。如此争辩，即与格鲁派信奉之应成体系八宗特殊见地之一、于胜义谛和世俗谛均破斥自证分的观念相左。[1]

在引导读者克服这一材料所带来的概念和辩证的困难时，威廉姆斯展示了相似的勇气来阐介他的论题：下定决心彻底、但却谨慎而敏锐地卸下各种存在争议的哲学论争，通过探索种种相反观点的对质而展现出来，而非只是陈述某一位论师或教派所宣扬的教理。他的方法为藏传佛教哲学的研究注入了新鲜的活力，将传统的思想动力引导给读者。威廉姆斯长久以来都在关注围绕西藏思想中如何对待自证分的种种问题，他在这一主题发表的第一篇论文《关于自证分》（*On rang rig*）在这里十分有用，被重印出来作为附录。[2]（232—246页。以下正文中括号内注明的页码均为《自证分：对西藏中观辩护》中的页码。——译者注）

在这本书的主体部分中，威廉姆斯以对自证分（*Svasaṃvedana*）概念及其所认为的两种主要类型的介绍为发轫，建构了他层层垒砌式论辩的解释：自觉（i）似乎摄取一个所取，表面上的所取是一个自身意识表现的现象特性，从这个意义上说是自证性的。自觉（ii）是固有自证性的，识觉对其自身为识觉的觉知。前者是根源于唯识宗认识论的概念，而后者主要与定义识之特性的问题息息相

---

〔1〕 这是非常明确的，参见宗喀巴弟子嘉曹杰达玛仁钦（rGyal tshab rje Dar ma rin chen，1364—1432），《中观根本难点广释传法备录》（*Dbu ma rtsa ba'i dka' gnad chen po brgyud kyi brjed byang*，载《中观教授汇编》（*Dbu ma'i lta khrid phyogs bsdebs*），萨尔那特（Sarnath）：高等西藏研究中心研究所（Central Institute of Higher Tibetan Studies），1985：154—187页。

〔2〕 《关于自证分》，载于《西藏和佛教的宗教和哲学》（*Contributions on the Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*），恩斯特·施坦凯勒（Ernst Steinkellner）和赫尔穆特·陶谢尔（Helmut Tauscher）合编，《奥地利威尔玛-维也纳纪念乔玛学术讨论会论文集》（*the Proceedings of the Csoma de Körös Symposium*）第二卷，维也纳大学西藏和佛教研究小组（Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien），1983，321—332页。

关，是为了与“光明”之性了无分别的所有意旨和目的。8世纪印度哲学家寂护（Śāntarakṣita）发展并宣扬自身性概念构成了第二章的主题。第三章中，威廉姆斯转向《入菩萨行论》本身，特别是考察了论师般若作慧（Prajñākaramati）在注疏《入菩萨行论》对自证性讨论的意图。他指出，在有争议的段落中（白堤雅编号之9.21，或9.20）般若作慧用寂护例证寂天所反对的观点，并进一步讨论了这位论师致力于最终否定自证分。

威廉姆斯正确地指出寂护实际上并不希望最终肯定自证分，般若作慧利用寂护的文本只是想要说明寂天破斥的观点。与威廉姆斯相近，我也没有发现寂护自己的著作中彻底坚持这样观点的证据。他对唯心（唯识）（Cittamātratā）的肯定，被认为与他的中观论著相关，应该被理解为只是表现世俗谛的观点。这有可能是宗喀巴和他的追随者认为寂天必定在相对和绝对两个层面均破斥自证分的原因之一（这里只是推测）。否则为什么寂护会在释论中引证为论敌？这本是他们应该已经知道的事实。第四章中，威廉姆斯深入研究了《入菩萨行论》9.26，即寂天末尾偈颂对自证分的批驳的注疏传统，我认为威廉姆斯令人信服地证明前格鲁派无论西藏还是印度的论师都无一例外地认同寂天基于圣义谛层面的破斥，而完全不认同世俗谛层面者。这一章充分表现出威廉姆斯广泛地考察各种注疏文本，而不与仅仅针对一师一宗的时流苟合。若没有威廉姆斯带来的这些观点，我们可能在这种情况下无法评估具有创新精神的宗喀巴及其追随者们是如何以他们的方法解释应成中观的。

所有这些，在某种意义上都是一个导论，为读者彻底理解米旁尊者是如何看待这些问题，以及对其进行批判的回应提供了必要的背景知识。在第五章中，威廉姆斯讨论了米旁尊者对《入菩萨行论》第九品的著名释论《智慧品释·澄水宝珠》（*Sher ṭīk nor bu ke ta ka*）中的争论。米旁尊者提出，从本质上讲，在常规术语中不接受自身性，我们自我精神状态的常识将成为无法解释的东西。如是，于世俗谛否认自证分将导致一系列荒谬的结论，最终将破坏我们对万物的认知。如果我们不在某种意义上认识我们的精神状态，那我们又怎么能知道他们的内容呢？

正像威廉姆斯正确指出的那样，米旁尊者的著作清楚表明他最为熟谙于以格鲁派的方式去理解中观思想，但是同时亦显著地不同于他们。他的著作似乎希望得到格鲁派的回应，的确，它肯定会到来。在第六章中，威廉姆斯分析了米旁尊者主要的格鲁派批判者哲沃扎噶朱古·洛桑班丹丹增（Tre bo Brag dkar sprul sku

Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin）（威廉姆斯错误地将“Blo”转录为“bLo”——虽然其发音大致为“lo”，但在这种情况下基字是b-）。威廉姆斯对哲沃扎噶朱古（Tre bo Brag dkar sprul sku）著作的讨论完全基于米旁尊者的辩驳《答辩日光》（*Brgal lan nyin byed snang ba*），他很明显没有注意到保存在奥斯陆大学图书馆的哲沃扎噶朱古的著作可资利用。[1] 然而，米旁尊者提供了他的反对者的著述里广泛而逐字逐句的引文，而这些引文可能对了解威廉姆斯的意图足够了。人们倾向于认同威廉姆斯，即哲沃扎噶朱古将所有都说完做完的时候，对米旁尊者的攻击似乎着实令人感到失望。（109页）他最有意思的观点，也是威廉姆斯详细探讨的（110—116页），一旦一个人追随米旁尊者接受他世俗谛的自证分，那将不可能推翻世俗中识之表征的三个组成部分，即使、境、行，必然会在自证分出现时表现出来。这是我自己对哲沃扎噶朱古争论的解读，这与威廉姆斯的侧重点稍有不同，虽然我非常赞同他这个争论在某种程度上是不清楚的。尽管我发现威廉姆斯对这个争论的思考在大多数情况下都是具有启发性的，但我不能同意哲沃扎噶朱古是默许“如果世俗谛的自证分存在的话，那也必须存在胜义谛的自证分”。（115页）就我所能知，他只是说它确实存在，甚至只是在世俗谛术语中，那他必须满足识之表征的定义。我想这至少能帮助我们去理解米旁尊者的回应，这个讨论在本书第七章，无疑也是本书最长的一个部分。（119—182页）正像威廉姆斯指出的那样，（126—140页）米旁尊者反击他的对手说道：“能作所作的模式不能被应用于一个像自证这样的不可分割的整体——这种识本身的属性。”（132页）

第八章题名作“为何都是小题大做？”传统藏传佛教哲学家所关注的种种问题，其意义正像那些让当代英语世界哲学家面对的问题一样，不是总能不证自明的，除了那些涉及相关话题共同体的问题。我们当中的那些经常写作佛教主题的人，似乎没有回应这一事实。这是威廉姆斯的优点，他的观点并非是自我封闭的。他针对米旁尊者的格鲁派对峙者关于自证分之世俗谛的问题所引证了四个主要的理由：1. 它的世俗的存在可能暗示着它固有的存在。从应成派观点来看这是极为荒谬的。（186—188页）2. 自证分的主张可能与唯识论的立场紧密的联系在一起。（188—193页）3. 自证分的主张可能是在心照不宣中借用他空见观点的支持，受

〔1〕 皮尔·拉维恩（Per Kvaerne），《一个挪威旅行家在西藏》（*A Norwegian Traveller in Tibet*），新德里（New Delhi）：喜马拉雅文库（Bibliotheca Himalayan），1973。

到与19世纪藏区东部所谓的"利美运动"(*ris-med movement*)相关的一些上师的支持。(193—205页)4. 其与将自证分暗示为解释佛陀直接的无分别和无造作的全知的觉识的阐释有关。(206—214页)虽然我认同威廉姆斯在这种环境中充满了重要而有趣的话题，但是在接下来我的观点会与威廉姆斯对后两条的方法有所不同。

尽管我高度评价了威廉姆斯的这部专著中的大部分内容，但是还有相当一些重要的观点我必须抱持强烈的保留意见。威廉姆斯坚称，米旁尊者对自证分立场的一些理由是受到他信守的一些大圆满教法特殊概念的启发。这些特殊概念被威廉姆斯称为"唯内自证智"(so so rang rig ye shes tsam)，并给出了梵文对应词汇"Pratisvasaṃ vedanajñānamātra"，就我的判断来说，他并没有提供给我们任何证据，如事实上是大圆满的词汇或是有任何这样的、他提供给我们的梵文词汇。实际上，就我的判断而言他对假定这样一个词汇的整个基础在米旁尊者的注疏中只出现了一次，威廉姆斯肯定错误解读的一次。

让我们开始分析米旁尊者的文本，在《入菩萨行论》9.35的注释中他写道：

> de ltar na gang gi tshe dngos po dang dngos po med pa dag gang yang blo yi mdun na mi gnas pa de'i tshe/de las gzhan bden par grub pa'i rnam pa gzhan med pas na bden 'dzin gyi dmigs pa'i gtad so mtha' dag med par spros pa ma lus pa rab tu zhi ba yin te so so rang rig pa'i ye shes tsam gyis rab tu phye ba smra bsam brjod du med pa nam mkha' dkyil lta bu'i mnyam pa nyid do//[1]
>
> 译文：如是，实有和无实有皆无可安住于心识面前，尔时，别无其他可成立为实有之相，无有任何执实之意向，无余寂息诸戏论。唯依内自证智了别，其乃无可言思之平等性，犹如虚空之中央。

显而易见，我不同意威廉姆斯关于小品词"tsam"在这里的作用，鉴于他把视作复合词的一个完整组成部分，而义为形容词性的"唯"，我则把它当做限定的或排他的副词组分。在它的基本含义里，当然，"tsam"是一个小品词，意指近似量。但是通过延伸它有可能使用于威廉姆斯和我提议的那种含义。在这种情况

〔1〕 米旁，《入行论智慧品释·澄水宝珠》(*Spyod 'jug sher 'grel ke ta ke*)，成都：四川民族出版社，1994，39页。

下我质疑威廉姆斯解释的理由就是我认为在大圆满教法中并没有把“so so rang rig pa'i ye shes tsam”作为常规使用的完整词组的例子，虽然米旁尊者和其他论师经常使用“so so rang rig pa'i ye shes”。因此，对我来说似乎没有依据去接受威廉姆斯基于一个单一实例的理解。然而我应当指出，“tsam”在哲学背景下的准确作用有时候甚至会让学识渊博的西藏读者产生困惑。实际上，米旁尊者因为这样的情况而斥责他最大的反对者巴日绕赛（Dpa' ris Rab gsal）。可能他的言论也可以作为给威廉姆斯比较适当的回应：

> kho na dang tsam sogs kyi sgra 'di dag brjod 'dod dang sbyar tshul gyi dbang gis mi ldan rnam gcod dang gzhan ldan rnam gcod sogs kyi gnas skabs so sor go rgyu yod pas/phyogs re'i u tshugs 'dis ci bya ste/gtso bor bstan pa tsam yin zhes pas gtso bo ma yin gcod de sems tsam zhes pas sems las gzhan pa sems ma yin pa gcod pa bzhin no// gal chung la nan tan brtags pa khyed ni tsam sgra 'chad pa'i slob dpon tsam ni yin par mngon no//[1]
>
> 译文：“kho na”和“tsam”等词，皆根据其所欲表达者以及其构词方式而于非有否定（mi ldan rnam gcod）与另有否定（gzhan ldan rnam gcod）等语境中得以理解。汝之所言极端片面，其所欲为何？答言：“仅为教授最重要者”，此即排除彼等不重要者。此如“唯识”（sems tsam）即排除心外一切非心者。汝若奋力纠缠此微小之义，则汝显然亦仅为以解说“唯”（tsam）之上师！

然而，对我们来说在这里建立的最为重要的是，当他介绍“so so rang rig pa'i ye shes”的说法时米旁尊者的意图。他就《入菩萨行论》9.35的注释，是有名的关于寂天对中观教法认识的精粹解释，所以他似乎非常不像是米旁尊者偶然在这插入一个暗示与中观思想有关的教理。如果他真的像威廉姆斯所认为的那样，是在探讨这一点的话，那么我们自然会期望看到他的格鲁派对手对于他的批判，但是就我所知，他对“so so rang rig pa'i ye shes”的看法并没有引起任何的反对观点。

实际上，对于很多读者来说，马上就会很清晰地知道，米旁尊者根本不是想

〔1〕 见米旁尊者上揭书《入行论智慧论·澄水宝珠》，140—141页。

把一个外来的大圆满词汇引入他的释论，而只是为我们提供了一个非常知名的西藏偈颂的释读，这个偈颂在所有藏传佛教教派的传承中都能找到，它通常被认为出自是罗睺罗跋陀罗（Rahulabhadra）的《般若赞》（*Prajñāpāramitāstrotra*，*Sher phyin bstod pa*）：

smra bsam brjod med shes rab pha rol phyin//ma skyes mi 'gag nam mkha' ngo bo nyid//so so rang rig ye shes spyod yul pa//dus gsum rgyal ba'i yum la phyag 'tshal lo//

译文：顶礼三世诸佛母//般若离言亦离思//体性不生亦不灭//内自证智之行境//

我相信受传统教育的藏传佛教徒，无论他从属何派，都会将这个偈颂牢记于心，米旁尊者的读者，无论是宁玛派还是格鲁派的僧人，都不会在任何情况之下倾向于将其看做是一种特殊的大圆满教法的映射。然而，我们仍然必须探究so so rang rig ye shes 在这里可能的含义，当然我们也要支持一种可能性，即不同教派对这个词汇有相当不同的理解方式。

就像上面已经提到的，威廉姆斯用梵文词“Pratisvasaṃ vedanajñānamātra”来对应“so so rang rig ye shes”。我已经把词尾“-matra”排除在外了，那么“Pratisvasaṃ vedanajñāna”又作何解呢？虽然威廉姆斯在目前的这本书中以及他1998年出版的书[1]中引用了好几个出处（如xi，185，196—197页；同时比较119，199页），以至于读者可能会接受这种用法的权威性。[2]但事实上，威廉姆斯在论证过程中并没有提供一个来自梵文本简单的出处。的确，他做不到，因为这样一个有问题的词汇根本不存在。

然而，幸运的是，我们却知道在这种情况下对应的梵文词是什么。关于“so so rang rig ye shes”，威廉姆斯假定宗喀巴大师的教法与米旁尊者的观点相左，宗喀巴大师赞许地引用了莲花戒（Kamalaśīla）的第三《修习次第》（*Bhāvanākrama*），其

〔1〕　见威廉姆斯上揭书《利他与真如：〈入菩萨行论〉哲学研究》，24页。

〔2〕　约翰·佩迪特（John Pettit）对威廉姆斯上揭书《利他与真如：〈入菩萨行论〉哲学研究》的书评。

文如下：

de ltar gang dang gang du bsam gyis mi khyab pa la sogs pa'i tshig thos na/de dang der thos pa dang sems pa tsam kho nas de kho na rtogs par gang dag sems pa de dag gi mngon pa'i nga rgyal dgag pa'i phyir/chos rnams so so rang gos rog par bya ba nyid du ston par byed do//[1]

译文：如是，无论何时，但闻“不可思议”等语，有人即欲仅依闻思而通达，然为破除其我慢，故开示诸法当依内自证而了知。

图齐（Tucci）的梵文本如下：

tad evaṃ yatra yatrācintyādiprapañcaḥśrūyate, tatra tatraśrūtacintāmātreṇaiva tattvādhigamaṃ ye manyate, teṣām abhimānapratiṣedhena pratyātma vedanīyatvaṃ dharmāṇāṃ pratipādyate/[2]

译文：如是，无论在哪，听到善巧如“不可思议”这样的词汇，那些想仅仅通过听闻和思考就可能认识真理的人,为了消除他们的我慢，法之内自证“pratyātma vedanīyatvam”就被提出来了。

在我们拥有的梵文原本的藏译本中，“so so rang rig”实际上是“pratyātma-vid”的标准译文和衍生词。这个实例中，威廉姆斯并没有同定实际上的梵文原文，他只是假设性地进行了重构。(让我们顺便注意一下，从梵文无差别的转译为藏文是一个非常有意义的方法论问题，这长期感染着藏传佛教研究。）但是现在我们必须考问到底“pratyātma-vid”的含义为何。它与“svasaṃvedana”是完全同义的吗？若在这样的情况下，威廉姆斯错误的重构将主要会是一个语言学所要着力的事情，或是它会提出一个非常不同的概念，在这样的概念中，阐释的主要问题被涉及其

〔1〕 宗喀巴·洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang grags pa），《菩提道次第广论》（*Byang chub lam rim che ba*），西宁：青海民族出版社，793页。

〔2〕 朱塞佩·图齐（Giuseppe Tucci），《小部佛典》（*Minor Buddhist Texts*），第三卷，罗马东方学丛书第42册，罗马：罗马中远东研究院（Is.M.E.O），1971，17页。

中吗？

众所周知，因为这个词汇出现在诸如《宝性论》（*Ratnagotravibhāga*）这类的文本中，[1] 这些文本经常与西藏他空见思想的印度前身息息相关。虽然这个概念绝不是他空见或大圆满传规所特有的，但却是与确认某种唯心论或是实在的绝对事物的佛教教法紧密联系在一起的。但是，虽然宗喀巴大师赞同地引用莲花戒的文献，却在这一点上提出了警告。的确，我们没有非常好的理由认为pratyātma-vid与印度佛教中的唯识论有什么特殊联系，而这个讨论中的概念甚至是属于更早期的佛教。例如，在《中部》（*Majjhima Nikāya*）I 265（PTS ed.），我们看到：

Upanītā kho me tumhe bhikkhave iminā sandiṭṭhikena dhāmmena akalikena ehipassikena opanayikena paccattaṃ veditabbena viññūhi.

译文：比丘们！你们已经通过这个显然真实之法被我所引导，此真实之法对于目的来说是无始无终的，似真实的，引导性的，个人通过自证而知（*paccattaṃveditabbena viññūhi*）。

“*paccattaṃ veditabbena*”相当精确地等同于梵文词“*pratyātmaveditaqvya*”（或是-*vedaniya*），对应藏文即“so so rang rig par bya ba”。在任何情况下，它的含义只是觉者的证悟是通过直觉获得的，是一个在他必须通过并为了他自己而进行的最终寻思中的一个发现。佛陀，正像他在到处传扬的那样，即不能用水洗清我们的污垢，也不能用手把我们推向涅槃。然而，这个词汇其原义和主要的意义无论如何也与自证分的认识理论、实有论者形而上学对精神的解释，乃至他空见和大圆满都毫无关系。很可能的是，特定的晚期佛教哲学和禅修传统挪用了这个词汇，但是他们这么做可能在很大程度上是对古意的一种共鸣，并且不是在第一个例子中归于任意教派的创新。不但如此，作为引用自上述罗睺罗跋陀罗赞颂表明，附加词“ye shes/jñāna”无论如何都不会是西藏的创造，不需要用来改变这个词的基本含义。

虽然，我非常同意威廉姆斯认为“rang rig”（=*svasaṃvedana*）是一种可能或不

〔1〕 约翰斯敦（Johnston，E.H.）编：《辨宝性大乘上续论释》（*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśātra*），比哈尔研究社（Bihar Research Society），1950，ch.1，v.9b。

能被确认为相对存在的自证的类型，他的这种评估是一个格鲁派应成中观阐释者和特定的反对者之间论争的焦点。但是，这个当然不是说对于这个概念的所有理解都遵循同样的路径。然后，我们必须要考问宗喀巴在他的《道次第广论》(*Lam rim chen mo*）中使用这个词汇的用意。上文所述莲花戒之引述的上下文是宗喀巴大师对“观”(*vipaśyana*）进行讨论的结束，其中他将反对意见写进了他的叙述中。[1] 他在这些叙述中，最关心的是驳斥一个纯然无为的方式，这种方式执着于对无我进行分析式的理解，宗喀巴的拥护者必须反对无分别智的显现（*bdag med pa'i don la so sor dpyod pa rtog pa yin pas de las rnam par mi rtog pa'i ye shes skye ba 'gal*）。对于宗喀巴大师来讲，“*so so rang rig ye shes*”是相当有价值的，因为它强调了无分别智被构想为只是概念的不存在，这是不准确的。

他必须先于一个特定种类的概念活动，并且是通过那些圣者（ārya，'phags pa）能够明确地认识到的。正像他坚称的那样：“彼等皆为圣者内自证，故说其对于他者而言为不可思议（*de rnams 'phags pa'i so so rang gis rig par bya ba yin pas gzhan gyis bsam gyis mi khyab pa la sogs par ston*）。”

有趣的是，宗喀巴大师在《道次第》的讨论（无疑米旁尊者会很熟悉）将会帮助我们解释为什么米旁尊者选择在《入菩萨行论》9.35中去阐释罗睺罗跋陀罗。因为寂天认为无论存在还是不存在均不能被理解，宗喀巴大师准确地使用“so so rang rig”去消除绝对事物负面断定的错误理解。诸如“不存在”，认定一个无为的极端类型。现在它看上去很清楚为什么米旁尊者的格鲁派反对者没有根据这一特殊点去试图对其进行挑战。

尽管如此，藏文词汇“rang rig”和“so so rang rig（ye shes）”很显然非常近似，以至于我们不能排除被一些人混为一谈的可能性。的确，著名的格鲁派学者色拉杰尊曲吉坚赞（1469—1546）认为八世噶玛巴弥觉多杰（Mi bskyod rdo rje，1507—54）和萨迦派思想家赛多班钦释迦确丹（Gser-mdog Pan-chen Shakya mchog ldan，1428—1507）就是如此，他写道：

'di la rje karma pa dang chos rje gser mdog can pas rnam par mi rtog pa so sor

〔1〕 宗喀巴·洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang grags pa），《大宗喀巴全集》(*Tsong kha pa chen po'i gsung 'bum*），西宁：青海民族出版社，1985，788—795页。

rang gis rig par bya ba ci zhig ltar yang dag par skyes na /zhes pas gnyis med kyi ye shes gnas lugs mthar thug tu bstan pa yin te/lung 'dis gnas lugs mthar thug de mnyam gzhag so sor rang rig pa'i myong byar bshad pa'i phyir zhes gsungs pa 'brel yod par ye ma go ste /rnam gnyis kyi thugs bzhed la/rang rig pa'i ye shes kyi dngos yul la shes pa gcig las 'os med snyam du dgongs par 'dug na 'ang/so sor rang rig ye shes zhes pa rnal 'byor pa so sor rang rig par bya ba'i ye shes zhes pa'i don yin gyi gsung rab spyi 'gro nas bshad pa'i rang rig 'dzin rnam khyad par gsum ldan lta bu gtan ma yin pas 'brel med la/de lta ma yin na/legs ldan 'byed rjes 'brangs dang bcas pa dang/dbu ma thal 'gyur pa dang/bye brag smra ba sogs kyis mnyam gzhag so sor rang rig ye shes khas len kyang rang rig khas mi len pas sgrub byed de la 'brel yod par ma go lags pa ji ltar lags/[1]

译文：于此，至尊噶玛巴（弥觉多杰）和法主色朵班钦释迦确丹认为：鉴于“无分别、内自证以某种方式而真实存在……”的主张，故说无二智为究竟实相。依此经教之引文故说彼究竟实相为等持中内自证之觉受境界，然彼等并未理解其关联。据二者之观点，除唯一之识外，别无他者可成为自证智之真实客境。然而“内自证智”之义为瑜伽士所内现证之智，而绝非经典中通常所说之具有能取、（所取）行相及差别三者之自证分，故而二者并无关联。清辨（Bhāvaviveka）及其追随者、应成派以及说一切有部等虽许内自证智，却不许自证分，若汝许二者非无关联，又何以不能理解其关联耶？

要决定色拉杰尊在这点上对其对手的批评是否符合我们在巴利文大藏经中的“*paccattaṃ veditabba*”所表达的意涵，还需要进一步的研究，但是它非常值得重视的是，他对“so so rang rig（ye shes）”自认为正确的解释是格鲁派所接受的观点。当然，他也强调这个概念在印度佛教传统中贯穿始终。

我相信，以上所述充分说明了威廉姆斯混淆了两个相当不同的西藏思想家们极力避免归并在一起的概念。然而，可能有人仍然强烈主张是米旁尊者自己把它们归并到了一起，在这种情况下，威廉姆斯的错误在目前语境中还算是可以

〔1〕 色拉杰尊曲吉坚赞（Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan）编，《破斥集》（*Dgag lan phyogs bsgrigs*），成都：四川民族出版社，1997，163页。

令人接受的结果。然而，通过仔细研读米旁尊者的著作，就会十分清楚地知道不是这样的了。就目前的目的来说，我把自己限定在引证一个特别清晰的表述上。他佛教义理方面非常有名的文献《入智者门》（*mKhas 'jug*），一部相当基础性的教材，着重于一些米旁尊者认为非常必要的主题。在此书中他写道："从彼具八识聚自性之蕴法中解脱者之智即为内自证（*rnam par shes pa tshogs brgyud kyi rang bzhin can gyi phung po'i chos las rnam par grol ba'i bdag nyid kyi ye shes nyid so so rang rig*）。"[1] 因为在自证分涵义下的"rang rig"必须被认为属于"为八聚识之性的五蕴之法"，他完全不可能等同于"*so so rang rig*"，自证解脱智。我必须附带说一句，我所知道的那三十年间所有受到米旁尊者传规熏陶的传统西藏学者，包括一些他的亲传弟子，都坚持认为"rang rig"和"so so rang rig（ye shes）"必须仔细地加以区分。他们在这一点上的共同立场毫无疑问反映出了他们共同祖师的态度。

我认为，威廉姆斯在书的开头将"*vijñāna*"和"*jñāna*"看做一回事，而将二者均翻译为"觉识"（p.civ,n.2），这给他自己制造了一些不必要的麻烦。实际上这个观点当然与所有西藏的论著相冲突，无论是宁玛派、觉囊派、格鲁派，还是什么别的派别都无一例外地从不会混淆二者。当然，威廉姆斯正确地坚持了"jñāna"应当与"识"类似的维度；否则就非常难以解释为什么源自"jñā-"（藏文shes智）的一个词会在这里被使用。但是我想大多数人也许会说"*vijñāna*"和"*jñāna*"是相对来讲比较近似的，遂解释道："*jñāna*是对佛而言的，而vijñāna则是对我们而言的。"但这并没有什么实际意义。（毕竟扇动是对鸟而言，滑行是对蛇而言，但是居住于地下的只会熟悉蛇，而不能被期望于仅仅在这样的基础上形成一个鸟类飞翔的完整的概念。）事实上，唯一能让人真正洞悉佛的智慧的方法是基于自身的经验，而这只能通过获得佛性才行。在这方面，"*buddhajñāna*"是不可思议的，而这是pratyatmavedaniyatvam强调的概念的一个部分，翻译成现代的术语就是"你必须已经在那里了"。当然这没有阻止印度和西藏的思想家、修行者试图去讨论"*jñāna*"，无论是推测性的，还是基于有记录的禅修经验。他所阻止的是，那些简单地将"*jñāna*"和"vijñāna"混为一谈的假说，并且它已经做到了。某人

〔1〕 米旁尊者·南杰嘉措（'Ju mi pham rnam rgyal rgya mtsho），《入智者门》（*mKhas 'jug*），西宁：青海民族出版社，1988，239页。

可能会就这一点而和西方理论中对所谓“总的属性”(omniproperties）进行比较。首先，困惑的产生与圣安塞林（St.Anselm）对上帝是否具有可想象性而做出的回应有关。

然后，在需要进一步探讨的问题中，有一个需要特别重视的是在中观语境里“*jñāna*”的地位和理解。有时候，似乎当代西方的阐释者将“*jñāna*”看做是一个特殊的唯识论的惯用术语，而这肯定是错误的。当然，任何实际通读过月称《入中论》(*Madhyamakāvatāra*）以及月称自己对其所造释论的人，都会对这位应成见大师关于*jñāna*的论述印象深刻，那就是他完全错误地把“*jñāna*”看做是非中观的一个术语。因此，举例来说，他毫无怀疑地将法身（dharmakāya）描述为“具本智自性之身”(*ye shes kyi rang bzhin can gyi sku*)。[1] 当然，宗喀巴大师和他的追随者坚持这只是一个世俗谛层面的惯用语。[2] 但是无论如何，这里的关键点是对“*jñāna*”的论述毫无疑问是应成见论述的重要组成部分，即便只是世俗谛层面的。

除了上述我已经讨论过的，我不希望完全否定威廉姆斯坚称的“rang rig”在某种程度上来源于米旁尊者所信守的大圆满教法。就像我下面所要指出的，米旁尊者对中观的全部注疏计划贯彻始终的是他希望阐述一种和大圆满教法相和谐的观点。首先，就像我在别的论述里所讨论的，[3] 自证对于大圆满传授和修习的过程是至关重要的。对我来讲，似乎不太可能脱离自证的概念来阐释大圆满著作中的一些名相如“自证菩提心”(rang rig byang chub sems）的要义。然而，不必要的是把“svasaṃvedana”的概念与其扯上关系。虽然大部分西藏权威人士同意宗喀巴和米旁尊者“svasaṃvedana”和“pratyātma-vid”不能被认为是一回事，但是后者如果没有参考自证的一些概念的话，是讲不通的。如果是这样的话，那么大圆满教法的论师实际上不是在寻求将“svasaṃvedana”引入觉识的感念中，甚至于他们关注的是卸下“别自证”的艰深概念。

---

〔1〕 路易斯·德·拉·瓦雷·普桑（Louis de la Vallée Poussin),《月称〈入中论〉》(*Madhyanakāvatāra par Candrakīrti*)，佛学文库（Biliotheca Buddhica) IX，1907，361页，15行。

〔2〕 宗喀巴·洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang grags pa),《大宗喀巴全集》(*Tsong kha pa chen po'i gsung 'bum*)，西宁：青海民族出版社，1985，135页。

〔3〕 凯普斯坦，“失去记忆的君主和五位记忆者”(The Amnesic Monarch and the Five Mnemic Men),载珍妮·加措（Janet Gyatso）编：《记忆之镜》(*In the Mirror of Memory*)，奥尔巴尼（Albany）：纽约州立大学出版社（SUNY Press),1992，239—269页，ch.10。

在本人1988年关于米旁尊者的因明学的论文中，我回避了这个话题，只是陈述道，"宁玛派思想是寻找在我们心识的常态中一个微妙但是与不可言说的觉悟真理之间永恒的联系"。现在对我来说已经很清楚了，如上文所述，米旁尊者的确希望保留"svasaṃvedana"和"pratyātma-vid"两者之间的区分，而同时对自证采取一定的妥协，以便能与他所信守的大圆满教法相适应。他是如何完成这一点的，我将会在他处另行着力探讨。此时，我想笼统地说，在他的大圆满著作中，米旁尊者描述了在最开始的阶段，当弟子被引入他自己的心性时，作为在"svasaṃvedana"含义下自证分的一种行为的"了别"（*ngo sprod*）。是时，在引入的禅定之后，自证智被揭开，脱离相碍真实的所有方面就可以被认识到，当然也包括了"svasaṃvedana"。换句话说，对于米旁尊者来讲，在引入时刻的"rang rig"和觉悟的"so so rang rig"之间的关系十分类似于包括格鲁派在内的新译密续学派中喻智（*dpe'i ye shes*，在初始的语境中引证为*jñāna*）和真实智（*don gyi ye shes*，在次第禅修之后获得的智慧）之间获得的关系。虽然看上去米旁尊者在大圆满思想与其他主流学术传统相适应的道路上已经走了很远，但是现在相当清楚的是，他没能完全地摈除rang rig，反而有积极的理由在世俗谛层面坚持它。

正像在佩迪特（Pettit）和威廉姆斯[1]之间针对米旁尊者是否是他空见的支持者发生了争论所表明的那样，如何最好地将西藏思想家进行分类，有时候是不那么清晰的，并且多多少少都会引起一些分歧。这是值得注意的，因此，有些时候它也会成为西藏学术领域的一个问题，而目前的例子恰好就是这样的一个问题。我率先对米旁尊者展开讨论是在1973年，那时我开始一起和已故的色洛堪布桑结丹增（Sangs rgyas bstan 'dzin）一道研究米旁尊者的著作。桑结丹增是米旁尊者弟子西藏活佛朵阿丹贝尼玛（Bod pa sprul sku Mdo sngags bstan pa'i nyi ma）和协钦贡珠仁波切（Zhe chen Kong sprul Rin po che）的弟子。自从那时起，我就有了很好的机缘和数位共同具有米旁尊者传承背景的宁玛派、萨迦派和噶举派的学者建立了联系。数年间，我已经数度被米旁尊者对西藏权威们中观教法的接受，特别是他对他空见的观点所产生的广受关注的矛盾而困惑不已。一方面，那些重视米旁尊者鼓吹他空见的文献和段落的人以及那些以此为基础的人，认为米旁尊者对他空见的立场颇似他的导师之一蒋贡康楚（'Jam mgon Kong sprul，1813—

〔1〕 威廉姆斯，"对佩迪特的回应"（Response to Pettit），载JBE，1999。

1899）的观点。另一方面，他们都坚持米旁尊者实际上是希望肯定一种“温和的”他空见，也就是一种受到朵波巴（Dol po pa）影响的，显著地接受一种论述风格的他空见，但不是强硬的本体论式的论调，有时候和后来的教法有关联。与此相反，还有其他的一些人坚称米旁尊者更多地坚守应成见中观的立场，强调龙钦巴（Klong chen pa）而非宗喀巴大师的解释方法。这些对他空见正面积极的言论其动机来源于两点意图：1. 想要阐明对他空见最好的辩护是用辩论的方式（我们在这里需要铭记蒂勒曼（Tillemans）对西藏辩论和游戏理论之间关系的真知灼见[1]）。2. 想要通过一个对中观思想的正确理解克服自性空及与其相关的他空见的两极对立。

尽管有解释性的矛盾，但是我从未注意到在米旁尊者的传人中对这两方面有任何积极的争论。我想米旁尊者的终极观点无论如何都是龙钦巴的大圆满教法，在这一点上有着广泛的认同。甚至那些赞同米旁尊者支持他空见解释的人，似乎也同意在终极的分析里必须让位于彻底远离名言概念，后者的表达以及不是他空见当然是米旁尊者优先选择的习语。（顺便提一句，我们在米旁尊者传人中间所发现的这种矛盾，可能也反映出一种大圆满阐释中广泛的矛盾。鉴于一些大圆满权威非常排斥他空见，如敦珠法王即是如此，其他人亦都不倾向于将大圆满和他空见联系在一起。图登曲吉扎巴[Thub bstan chos kyi grags pa]就属于后者。）

威廉姆斯在某种意义上比较重视这样的复杂性，正如他关于米旁尊者与他空见关系的冗长注释（199—206页）又重复于他对佩迪特的回应（1999）所反映的那样。然而他试图说明米旁尊者对“离戏法性”（*chos nyid spros bral*）的使用表现出一个对绝对事物本体论式的积极描述，这无非是一个十分没有根据的假说。当我们研究宗喀巴大师在他的《辨了不了义善说藏》（*Drang nges legs bshad snying po*）中所作的评论，这一点就再清楚不过了。这是一部阐释宗喀巴思想非常重要的论著，米旁尊者和他的格鲁派对话者应当都非常熟悉：

〔1〕 蒂勒曼（J. F. Tillemans）《藏传佛教辩论逻辑的格式和语义问题》（*Formal and Semantic Aspects of Tibetan Buddhist Debete Logic*），载于《印度哲学杂志》（*Journal of Indian Philosophy*）17：265—297页，重刊于蒂勒曼《文本、逻辑、语言》（*Scripture*，*Logic*，*Lauguage*），波士顿（Boston），智慧出版社（Wisdom Publications），1999。

de la dgag pa ni sgras brjod pa na tshig gis zin par dgag bya bcad pa 'am de'i rnam pa blo la 'char ba na dgag bya bkag pa'i rnam pa can du dngos su shar nas rtogs par bya ba zhig ste/dang po ni bdag med lta bu'o//gnyis pa ni chos nyid lta bu ste/'di la tshig gis zin par dgag bya bcad pa med kyang de'i don 'char ba na spros pa bcad pa'i rnam pa can du 'char ba yod do//[1]

译文：所言破者，谓言说时，由言所诠，遮遣所破，而能通达；或于心中现彼相时，须现遮遣所破为相，乃能通达。初如无我，次如法性，此虽于言诠，未遮所破，然现彼义时，须现遮遣戏论为相。[2]

很可能宗喀巴大师不是经常强调言说的方式，但是从前述可以很清楚看到的是，他发现这是完全可以接受的，因为在他的评论中并没有对其藐视的任何痕迹。同时就我所知，也没有任何理由认为米旁尊者在这一点上想要与宗喀巴进行争论。

第二个威廉姆斯在同样的语境下介绍的与事实不相干的是，牵涉出“片面空”（*nyi tshe ba'i stong pa nyid*）的概念，在米旁尊者对这个词汇的相关著述中，威廉姆斯发现一条对宗喀巴大师隐性的攻击。然而，宗喀巴大师也使用了这个词，并且就我的观点看，他使用这个词的准确含义和米旁尊者完全一致。举例来说，“幻师了知（幻术所变之）马、象为虚假，然此仅为片面空（*sgyu ma mkhan gyis rta glang brdzun par shes pa yang nyi tshe ba'i stong pa'o*）”。[3] 米旁尊者的实例是（阐述）瓶空。[4] 宗喀巴大师和米旁尊者相类似，片面空在引介空性的时候发挥了作用，但是这绝不是和绝对认知的混淆。

因此，对于诸如法性（*chos nyid*）、离戏论（*spros bral*）、本智（*ye shes*）、片面

〔1〕 宗喀巴·洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang grags pa），《大宗喀巴全集》（*Tsong kha pa chen po'i gsung 'bum*），西宁：青海民族出版社，1985，517页。

〔2〕 此处依法尊法师译文照录。——译者注。

〔3〕 宗喀巴·洛桑扎巴（Tsong kha pa Blo bzang grags pa），《菩提道次第广论》（*Byang chub lam rim che ba*），西宁：青海民族出版社，1985，748页。

〔4〕 米旁尊者，《智慧品释·澄水宝珠》（*Sher ṭīk nor bu ke ta ka*），成都：四川民族出版社，1994，118页。

空性（*nyi tshe ba'i stong pa nyid*）和大中观（*dbu ma chen po*）这些表达的使用[1]（宗喀巴大师和他的传人也偶尔使用这个作为偈颂的词汇[2]），我的看法是不自觉地将其与他空见的一些见地牵涉在一起是毫无根据的。这些是广泛出现于绝大部分西藏中观思想著作中的词汇，只有那些对其进行具有明显倾向性的解释才能支持威廉姆斯的结论。

我也需要顺便说明的是，威廉姆斯和佩迪特似乎都认为，西藏他空见的支持者们希望破斥应成见中观。我不能为所有种类的他空见进行辩解，但是我对觉囊派的研究[3]已经可以让我得出结论，即事实并非如此。觉囊派认为与月称相关的应成见哲学并不是谬误，而是不完整的。故此，虽然这可能给人以违反自证的印象，但是即便在格鲁派的解释里，其最终都能够与觉囊派的教理相谐不悖。这种合流在很大程度上是19世纪伟大的觉囊派大师曼木达哇·格勒（'Ba' mda' Dge legs）所完成的，而巴达格列有时候被描述成米旁尊者的对手。我已经在其他文章中进行了进行详细论述，有兴趣的读者可以参阅。[4]

然而，我的一些回应是想引导人们进一步理解威廉姆斯涉及的但是没有足够

---

〔1〕 “教授：西藏的自身技术”(gdams-ngag：Tibetan Technologies of the Self)，载于罗杰·杰克逊（Roger Jackson）和约瑟·卡维松（Jośe Cabezón)，《藏文文献：分类研究》(*Tibetan Literature*：*Studies in Genre*)，倚色佳（Ithaca)：雪狮出版社（Snow Lion Publications)，1995；约翰·佩迪特（John Pettit)，“利他和真如：《入菩萨行论》哲学研究之书评（Review of *Altruism and Reality*：*Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*)”。

〔2〕 宗喀巴·洛桑扎巴上揭书《道次第广论》，304页。

〔3〕 凯普斯坦，“壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集目录”(Catalogue to The *'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan*)，由凯普斯坦收藏并介绍，藏文十函，英文介绍和描述性目录一函，新德里：协竹出版社（Shedrup Books）和公乔拉翟巴（Konchhog Lhadrepa)，1992/3；同氏，“《觉囊历史、图像、教义研究文集：壤塘堪布洛追扎巴作品选集》的导论”(Introductions to *Contributions to the Study of Jo-nang-pa History*，*Iconongraphy and Doctrine*：*Selected Writings of 'Dzam-thang Mkhan-po Blo-gros-grags-pa*)，两函，由凯普斯坦收藏并介绍，达兰萨拉（Dharamsala)：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works and Archives)，1993；同氏，《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释》(From Dol-po-pa to 'Ba'-mda Dge-legs)：Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of *Prajñāpāramitā*)，载于恩斯特·斯坦凯勒编《西藏研究：第七届国际藏学会论文集》(*Tibetan Studies*：*Proceedings of the Seventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies*)，维也纳：奥地利科学院（Austrian Academy of Science)，1997，卷1，457—475页。

〔4〕 凯普斯坦上揭文，《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释》。

深度思考的话题，那就是19世纪藏区东部的宗教环境。(毕竟威廉姆斯也曾经说过，“虽然不应过分强调，但是对于东部地区哲学思想的政治和社会环境似乎没有引起足够的重视”。）可能他太过认真地看待萨缪尔[1]所描述的格鲁派和不分派运动之间的对立。实际上，在18到19世纪康区和安多地区提供了格鲁派、宁玛派、觉囊派和其他派别之间的积极互动的大量实证，虽然也的确存在形形色色的固守本宗的虔诚信徒。[2]在这详细讨论这一点可能会偏离主题，然而需要强调的是，很多格鲁派和宁玛派的人物都认为格鲁派应成见和大圆满并没有特别的冲突，所以那种大圆满和他空见之间的存在紧密关系的见解，毫无疑问是似是而非的。在格鲁派的大圆满信徒中，我们会提到著名的蒙古论师丹达拉然巴（bsTan dar Lha rams pa）以及米旁尊者的对手、大圆满心要（*rDzogs chen snying thig*）的修习者、在这个问题上有所论述的哲沃扎噶朱古（Tre bo Brag dkar sprul sku）与苯教大圆满师夏擦扎西坚赞（Shar rdza bKra shis rgyal mtshan）和他后来的弟子都保持良好的关系。来自安多的伟大的大圆满成就者夏噶措朱让卓（Zhabs dkar Tshogs drug rang grol）受教于格鲁派，并且的确终其一生都在不断教授道次第和相关的一些教法，而同时也鼓吹宗喀巴和莲花生内在的一致性。[3]此外，一位宁玛派如图登曲吉扎巴（Thub bstan chos kyi grags pa）已经采纳了完全彻底的格鲁派中观见地，实际上威廉姆斯把他错误地确定为一个格鲁派僧人。我还能举出很多实例，但是这已经可以足够说明宗派和教理论述的边界并不像我们以前认为的那样是清晰的。藏区东部的宗教生活充满了复杂性，但目前仍然疏于研究，对其进行总体上的评估也尚待时日。

因此我想建议的是，考虑到我们现在对西藏宗教史的认知，类似如他空见和自性空之类教理论述的标签最好还是回避为好，除非在论述过程中他们被用于其传统本身。我们的主要任务是用文献说明并诠释精确的概念和论据，在许多情

〔1〕 杰弗里·萨缪尔（Geoffrey Samuel），《文明化的萨满：西藏社会中的佛教》(*Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*)，华盛顿/伦敦：史密森学会出版社（Smithsonian Institution Press），1993。

〔2〕 凯普斯坦，“精致之宝和它的净化：晚期西藏之伪经论证”（The Purificatory Gem and its Cleansing: A Late Tibetan Polemical Discussion of Apocryphal Texts)，《宗教史》(*History of Religions*)，28/3（February 1989）：217—244页；同氏上揭文《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释》。

〔3〕 里卡德·马蒂厄（Ricard Matthieu）等译，《夏噶的生平：一位西藏瑜伽士的自传》(*The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogin*)，奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1994。

况下，过度宽泛的描述似乎只会让事情变得更加复杂。的确，威廉姆斯在从事认真的细微辩证分析上有独到之处，他在哲学上的聪明睿智在这里熠熠生辉。但对我来说，他对米旁尊者是否是他空见者的问题所提出的理由非常不清楚，我看不出对理解米旁尊者的思想有所贡献。与他的折衷主义相符，威廉姆斯承认在某些没有争议的语境下他空见论述的一些方面，但是这与他的基本方法相去甚远。例如，宗喀巴吸收了源自寂护和莲花戒的材料运用于他的毗婆舍那（Vipaśyana）教授中，但是没有人会认为其是自续见（Svātantrika）。

藏传佛教的专家们将会感谢威廉姆斯的全书提供了很多详细的原始文本的出处，（217—230页）并且在索引中提供了一个米旁尊者著作重要段落的完整誊抄本，威廉姆斯的研究就是有基于此。但是一些复杂的藏学问题也需要引起注意：

（1）118页：衰释（*'khogs bshad*）

威廉姆斯承认在解释哲沃扎噶朱古明显嘲弄米旁尊者著作为衰释的时候，遇到了一些困难，他在其中将衰释理解为老迈衰弱之人的教法。这里存在着一系列问题。首先，毁谤一位上师的高龄是完全不合西藏文化准则的事。其次，根据米旁尊者在题跋的纪年来看，当他写作《入菩萨行论》第九品的释论时他并不老。那时是土马年（sa stag lo），即1878年，他只有32岁，土牛年，即1889年他43岁的时候回应了哲沃扎噶朱古。（总的来说，似乎藏传佛教的学者受到良好的训练，会准确地记录文本的写作年代，无论在哪都差不多如此。）因此，“*'khogs bshad*”不太可能会像威廉姆斯所理解的那样。第二个问题是这个文本完全不能将其识读为“*'khogs bshad*”，这是一个威廉姆斯所使用的那个版本里的错误，而这个版本复制的是一个印度誊写本。而印度制作的誊写本在使用的时候需要特别的小心，因为这些本子经常是仓促完成而没有经过足够的校订，以至于经常出现基字以外加字的错讹。在这里，正确的识读应当是“*'khyogs bshad*”（在其他版本中，1994年出版的版本是这样写的），意为歪曲的、费解的阐释（“*'khyogs po*”在藏文词典中释义为“drang po ma yin pa”，即“不直的”）。

（2）119页：只是经部的见地，而遗漏了密续部者（*mdo tsam brjod na*）

对威廉姆斯这样的资深学者来说，这是一个令人吃惊的错误。“Mdo tsam brjod”是一个非常普遍的习语，意思是“概括，简要陈述”。它与经部和密续部完全没有关系。这个失误导致在接下来的几行，威廉姆斯对米旁尊者的文本产生了困惑，期间他引入了“基位心”（*gnyug ma'i sems*）和“大乐”（*bde ba chen po*）这两

个词。威廉姆斯认识到这些是多少含有密教观念的词汇，但是考虑到米旁尊者会避免密教的论述，所以威廉姆斯不能解释他们出在这里的实在意义。相比之下，米旁尊者的观点仅仅是限定我们讨论的路径是明确认可为应成的著作中。如果我们排除了所有西藏传统都在大量使用的密教语汇，甚至是在讨论不了义的时候，那我们将会被置于十分荒谬的境地。

(3) 194—195页，n.5

威廉姆斯认为米旁尊者的上首弟子堪布昆桑班丹（Kun bzang dpal ldan）一定将他对《入菩萨行论》的释论建立在他的上师米旁尊者的全部口授上。但是这位论师在开头的偈颂和末尾的题跋中极为清晰地阐明，虽然他对第九品的论述确实基于米旁尊者的著作，但是整部释论全部源自巴珠仁波切（Dpal sprul rin po che）的教法。堪布昆桑班丹年轻的时候曾和他闻习过《入菩萨行论》。

总之，我希望强调的是，批评性的评论只是针对威廉姆斯书中的一小部分，而全书正像我在本文开头所认为的那样，是一部非常优秀的著作。我发现那些我并不认同威廉姆斯的部分，同样也极具价值。威廉姆斯对待材料令人兴奋和刺激的方式，同样也要求批评性的反思和回应。威廉姆斯特别的功劳在于，使他的读者们与他研究的原始材料之间展开了一个严谨的对话，并且通过这样的方式给予了这个领域全新的深度和活力。认真从事佛教哲学研究的学生将会为此感激，尤其是当他们发现自己想要质疑他的时候。

九

真之“他空见”：
更多关于其起源、传播及阐释的材料[1]

克劳斯–迪特·马特斯（Klaus–Dieter Mathes）著，梁珏 译

西藏在印度佛教传入之时，便已经见证了两个重大的教义发展：“般若波罗蜜多诸经”（*Prajñāpāramitāsūtras*）中诸法无自性（即“空”）的概念，与瑜伽行（Yogācāra）派将这种“空”诠释为基于遍计（parikalpita-）、依他（paratantra-）与圆成实（pariniṣpannasvabhāva）的三自性。[2] 与这三重分别关系紧密的，还有如来藏传统中将“空”限定为覆于佛功德究竟自性之上之客尘垢染 。当然，佛所证悟之真实（true reality）唯有一种，因此注家们不得不去解释包含着相互抵触的“真实”模式之经典来源。这为藏传佛教著名的解释学策略提供了用武之地。最为关键的问题是人们是否需要区分“空”的两种模式：“自空”（rang stong）与“他空”。

〔1〕 这篇文章是我在亚特兰大召开2008年国际佛教研究协会（IABS）会议上所宣读论文的扩充版本，原题为：《第三世噶玛巴让琼多杰（Rang byung rdo rje，1284—1339）是“他空见”的支持者吗：更多来自杰·扎西沃瑟（Rje Bkra shis 'od zer，15—16世纪）〈宝性论释〉（*Ratnagotravibhāga*）的材料》。

〔2〕 此三重分别与《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）中的三无自性（niḥsvabhāvatā）相关：在相（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā）、生（utpatti-n.）及胜义（paramārtha-n.）三方面的无自性。见马特斯（Mathes）1996，161页。

可能的印度“他空”见先例

西方学者倾向于接受主流的藏传观点，认为对佛教教义的“他空”解读是朵波巴·摄啰监灿（Dol po pa Shes rab rgyal mtshan，1292—1361）的一个令人遗憾的谬误，从未有人认真考虑过“他空”或许存在印度的先例，或像其他中观（Madhyamaka）传统一样的传承。诚然，“他空”（或一个具有说服力的梵文词）这一专有名词迄今仍未在梵文文献中被找到。但卡尔·布鲁恩霍兹（Karl Brunnhölzl）于近来在温哥华召开的国际藏学会（IATS）会议上指出，我们在律天（Vinītadeva，645—715）[1]的《唯识三十论疏》（*Triṃśikāṭīkā*）第25a找到了非常接近“他空”的一个词，即“离他之空性（emptiness of being free from other, *gzhan dang bral ba'i stong pa nyid*）”：

> 同此，圆成实“性”即无实有性，故名为无自性。“无实有”“于此”指离他之空，亦即实有法之体性。[2]

这应在瑜伽行派之“无二取”（the non-existence of duality）是一种实在的正面特质”这一观点的背景下来看，例如，“空”在《辨中边论》（*Madhyāntavibhāga*）中即被定义为“二取非实有”的存在或自性。[3]事实上，律天的“离他之空性”指的是瑜伽行派所建构的“空”，见安慧（Sthiramati）《唯识三十论释》（*Triṃśikābhāṣya*）第21颂：

[1] 尼（Jaini）1985，470页。

[2] 德格版《丹珠尔》（D）4070，第57a $_{2-3}$叶：*'di ltar yongs su grub pa ni dngos po med pa'i ngo bo nyid yin te/ de'i phyir ngo bo nyid med pa zhes bya'o/yang na dngos po med pa'i sgra ni gzhan dang bral ba'i stong pa nyid de/ dngos po'i ngo bo la bya'o /*。此部分对应的梵文本不存。在此感谢卡尔·布鲁恩霍兹博士提供资料。

[3] 见MAVBh，22_{24}—23：“有无谓有二取之无，此即显空无性为性，故此空相非有非无。”（*dvayag rāhyagrāhakasyābhāvaḥ/tasya cābhāvasya bhāvaḥ śūnyatāyā lakṣaṇam*）”。

> 依他“性”恒离所取与能取，此即圆成实性。[1]

基于此，在印度瑜伽行派文献中寻找“他空见”的做法不无道理，正如中观应成派（Prāsaṅgika）之名虽创于藏地，但对印度中观应成派（Prāsaṅgika Madhyamaka）的研究同样是可能的。

觉囊派（Jo nang pas）便宣称“他空”之说较早已在印度被提出，例如克什米尔班智达萨加纳（Sajjana，11世纪）认为真实与假立之间存在差别。觉囊贡嘎卓却（Jo nang Kun dga'grol mchog）在他的《百教集史》（*History of the Collection of one Hundred Instructions*）中记叙了赞喀波切（Btsan Kha bo che，生于1021年）关于萨加纳的描述：

> 克什米尔班智达萨加纳有云：胜者（佛）曾三转法轮，初转“法”轮为四“圣”谛，中转为无性相，末转为细分别。前二者未分别实有与假立。于末转法轮之究竟决定时，则依辨别中边（madhyāntavibhāga）及辨别法与法性（dharmadharmatāvibhāga）而作开示。[2]

如果这一论述有任何历史价值的话，则萨加纳乃依循《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）的诠释学并基于两份慈氏论典而将了义（definitive meaning）归予三转法轮。根据《解深密经》第七品30，[3]佛于初转法轮时教授了“四圣谛”，于二转与三转法轮中则开示诸法无自性，不生不灭，本初寂静，并法尔安住于涅槃——换言之，即般若诸经及龙树之中观理聚论中所开示之“空”。因

---

〔1〕 TŚBh，40_{4}—$_{5}$：*tena grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyantarahitatā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ /*

〔2〕 贡嘎卓却，《百解传承史》（*Khrid brgya'i brgyud pa'i lo rgyus bzhugs so*），836—841页（亦见《觉囊贡嘎卓却百教轮》（*Jo nang kun dga' grol mchog gi khrid brgya'i skor*），1043—1045页）*:/kha che paṇḍita sajjana'i gsung gis rgyal bas 'khor lo dang po bden bzhi/bar pa mtshan nyid med pa/mthar legs par rnam par phye ba'i chos kyi 'khor lo bzlas pa lan gsum bskor ba las snga ma gnyis dngos btags ma phye ba/phyi ma don dam par nges pa'i tshe/dbus dang mtha' phye/chos dang chos nyid phye nas gsungs zhing /*。我的译文与斯特恩斯（Stearns）所译（1999：42—43页）相近。在此段之后，贡嘎卓却告诉我们，这一论述出自赞喀颇切亲书之旧笔记，名为《莲花钩》（*Padma lcags kyu*）（出处同前）。

〔3〕 见鲍尔斯（Powers）译文，1994：138—141页。

此，后二法轮在本体论上并无不同。三转法轮仍在其所提供的细微分别上有所不同，并仅凭此便有了相对于前二者而言的了义（nītārtha），且凭借无量因素胜于二转法轮。[1]《解深密经》在第七品3中解释说，佛在转法轮讲说诸法无自性时，就在考虑三种不同的“无自性（niḥsvabhāvatā）”。在下文（《解深密经》第七品3—13）中，三无自性即是瑜伽行派的三自性（遍计、依他与圆成实性）这一点变得更为明显，而《解深密经》第七品 24提出“始于无自性……”的范式则有密意。换言之，它应依三无自性而理解。因此，正确分别它们使得第三法轮成为了义的这一结论是合理的。

在《辨中边论》第一品的起始颂中，三自性乃基于二取（遍计性），虚妄分别（依他性）及空性（圆成实性）被定义：[2]

> 虚妄遍计有 于此二都无
> 此中唯空性 于彼亦有此[3]
>
> （MAV第一品1）

世亲在他对此颂的注疏中如是定义“空”：

> “此中唯有”空者，谓虚妄分别中但有离所取及能取空性…若于此非有，由彼观为空，所余非无故，如实知为有。若如是者则能无倒显示空相。[4]

[1] 正如《解深密经》第七品31—32中所解释的（鲍尔斯译文1994：141—145页）。

[2] 见MAVBh，9_{19}—$_{20}$，第一品5：*arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ/abhūtapari-kalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ/grāhyagrāhakābhāvaḥ parinispannaḥ sva- bhāvaḥ /*。这并不直接支持视二取与遍计等同，但从MAVṬ57_{18}中可以清楚看到遍计性不仅包括诸法（dharmas）、还包括补特伽罗（pudgala）。

[3] MAVBh，17_{16}—$_{17}$：*abhūtaparıkalpo 'sti dvayan tatra na vidyate/śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate //*

[4] MAVBh，18_{2}—$_{6}$：*śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahita...... evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīti*

这可以被理解为一种空掉遍计性及其相关的能取（若视遍计性只包含所取）的依他性。所余之实有者即依他性和圆成实性，或者说虚妄遍计与空性。[1]这便令我们不得不对诸法是如何不空于空感到好奇，事实上在《辨中边论》第一品讲述空性的第二部分中，我们发现了对二取非实有之空性（即人"自身"和法）和另一种非实有之有之空性的区分。[2]后者不仅可支撑二取非实有之空性，更可被进一步理解为心之自性光明。这一点在下文（引自《辨中边论释》（*Madhyāntavibhāgabhāṣya*）对《辨中边论》第一品22的解释）中表达得很清楚：

> "空性"**非染非非染，非净非非净**。云何非染非非染？**以心性本净故**。云何非净非非净？**由烦恼客尘染故**。[3]

正如《辨中边论》和《宝性论》中那样，这一被正面理解的空性，同时也是自性光明，被拿来与水、金与虚空的法尔清净——它们均可与客尘垢染共存——进行比较。因此《辨中边论释》有云：

> 空性差别略有二种：**或染或清净**（MAV第一品16a）。此成染净由分别位，**有垢或无垢**，谓有垢位说为杂染、出离垢时说为清净。虽先杂染后成清净，而非转变成无常失。**如水金虚空，净故许为净**（MAV第一品16cd），如水界等出离客尘，空净亦然，非性转变。[4]（依玄奘译）

〔1〕　就像世亲（Vasubandhu）在MAVBh 18_{10}中所解释的：*na śūnyaṃ śūnyatayā cābhū- taparikalpena ca* /。

〔2〕　MAV，第一品20（MAVBh26_{9}—$_{10}$）："补特伽罗法，实性俱非有，此无性有性，故别立二空"（*pudgalasyātha dharmāṇām abhāvaḥ śūnyatātra hi/tadabhāvasya sadbhāvas tasmin sā śūnyatāparā* //）"。

〔3〕　MAVBh，27_{5}—$_{9}$：*na kliṣṭā nāpi vākliṣṭā śuddhā 'śuddhā na caiva sā/kathaṃ na kliṣṭā nāpi cāśuddhā/prakṛtyaiva/prabhāsvaratvāc cittasya/kathaṃ nākliṣṭā na śuddhā/kleśasyāgantukatvataḥ* /。

〔4〕　MAVBh，24_{4}—$_{13}$：*kathaṃ śūnyatāyāḥ prabhedo jñeyaḥ/saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca/ity asyāḥ prabhedaḥ/kasyām avasthāyāṃ saṃkliṣṭā kasyāṃ viśuddhā/samalā nirmalā ca sā/yadā saha malena varttate tadā saṃ- kliṣṭā/yadā prahīṇamalā tadā viśuddhā/yadi samalā bhūtvā nirmalā bha- vati kathaṃ vikāradharmiṇītvād anityā na bhavati/yasmād asyāḥ abdhātu- kanakākāśaśuddhivac chuddir iṣyate//āgantukamalāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvaṃ bhavati* /。

值得注意的是，占《辨中边论》第一品绝大部分的“染”与“净”之语，被明确等同于“杂垢”与“离垢”——这两个词无疑来自《宝性论》。[1] 换言之，法尔清净之胜义与客尘垢染并存，正如虚空与云彩一般。鉴于《宝性论》的这一影响，根据《宝性论》第一品154—155的内容来定义《辨中边论》中自性光明与客尘垢染的关系即应理：

于法无所减　亦复无所增
如实见真实　见此得解脱
（《宝性论》第一品154）[2]

法性离客尘　以其为空故
而不离功德　以其不空故
（《宝性论》第一品155）[3]

《宝性论释》（*Ratnagotravibhāgavyākhyā*）对此解释如下：

此偈明何义？“于法无所减”者，指如来藏本来清净，无杂染（saṃkleśa）相可减，以其本性实无客尘垢染；“亦复无所增”者，指“如来藏”无清净相（nimitta）可增，以其本性与清净法“功德”不离异[4]。于此“二”义，即如“《胜鬘经》（*Śrīmālādevīsūtra*）”言——

世尊，有二种如来藏空智。世尊，空如来藏，若离若脱若异一切烦恼藏。世尊，不空如来藏，过于恒沙不离不脱不异不思议佛法。

〔1〕 RGVV，21_{8}—$_{10}$：“杂垢真如者，谓真如离诸污染，此为“佛”性未离烦恼壳之名，亦即如来藏。离垢真如者，此为“上说”性之名，当其于佛地转依之性相，即谓如来法身（*tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate/nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛttilakṣano yas tathāgatadharmakāya ity ucyate /*）”。（依谈锡永《宝性论梵本新译》）

〔2〕 RGVV，76_{1}—$_{2}$：*nāpaneyam ataḥ kiṃcid upaneyaṃ na kiṃcana/draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate //*。

〔3〕 RGVV，76_{3}—$_{4}$：*śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ/aśūnyo ’nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ //*。

〔4〕 此处视avinirbhāgaśuddhadharmatā-为*bahuvrīhi*的缩略形式。

> 若观一法于此处为无有则是处为空，其所余者，则名为有，是即为正观空义。[1]

此中“空”的模式（“若于此非有，由彼观为空”）虽与《辨中边论》相同，然其亦从正面理解佛性的角度定义了客尘垢染之非有。此对于“空”的定义符合《辨中边论》对“空”的正面描述。与之相对，“空”的第一义即虚妄分别离二取，彼将纯属遍计者与轮回位心识中之真实者——或者用借用《宝性论》的语汇，即“客尘垢染”——分别开来。关于虚妄遍计（《辨中边论》第一品1言其为有）不掺杂入胜义之光明本性这一点，在无著（Asaṅga）对《宝性论》第一品颂68的注释中所引一段《海慧菩萨所问品》（*Sāgaramatiparipṛcchā*）中，也表达得很清楚，在这段引文中，以出自尘秽而本净之琉璃宝（vaiḍūrya）喻说自性光明与客尘垢染的关系：

> 海慧，菩萨亦复如是，了知众生心性本来清净明澈洁白，但为客尘烦恼所覆蔽。菩萨观已，即作是念：众生心性本来清净，但为烦恼客尘之所覆蔽，而彼烦恼实无所住，众生横起虚妄分别。[2]

然而，无论学人欲如何整合此二“空”之模式，正如笔者于他处所指出，[3]如果要一以贯之地理解《辨中边论》，则需采用中观的二谛判别，并依循《辨中边论》第三品颂10而唯许圆成实性为胜义谛。如是理解，《辨中边论》第一品颂1首先提出（与瑜伽行派的“空”之范式相顺符），依他（当然包括虚妄遍计）与圆成

---

〔1〕 RGVV，76_{5}—$_{10}$：*kim anena paridīpitam/yato na kiṃcid apaneyam asty ataḥ prakṛtipariśuddhāt tathāgatadhātoḥ saṃkleśanimittam āgantukamalaśūnyatāprakṛtitvād asya/nāpy atra kiṃcid upaneyam asti vyavadānanimittam avinirbhāgaśuddhadharmatā*[a]*prakṛtitvāt/tata ucyate/śūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ/aśūnyo gaṅgānadīvālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmair iti/evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti samanupaśyati/yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti /*。

[a]：约翰斯敦（Johnston）在此可能是由于疏忽，省略了-tā-。

〔2〕 RGVV，49_{9}—$_{12}$：*evam eva sāgaramate bodhisattvaḥ sattvānāṃ pra- kṛtiprabhāsvaratāṃ cittasya prajānāti/ tāṃ punar āgantukopakleśopakliṣṭāṃ paśyati/ tatra bodhisattvasyaivaṃ bhavati/ naite kleśāḥ sa ttvānāṃ cittaprakṛtiprabhāsvaratāyāḥ praviṣṭāḥ/āgantukā ete kleśā abhūtaparikalpasamutthitāḥ /*。

〔3〕 见马特斯2004，318—323页。

实性中均无遍计，如是——可以这样说——即根据《宝性论》中“空”之模式将依他性与圆成实性的关系定义为客尘垢染与真如之间的关系。[1] 这一解释在《般若经释破妨难》(*Bṛhaṭṭīkā*) 中可以找到支持——世亲[2] 在其中视圆成实性无依他性与遍计性：

> 将色等诸法命名为“色”之相者即遍计之体性；由无明而令诸法于心识中成颠倒显现之相者即依他之体性；离一切名与颠倒显现相，且离言说、无相之相者即胜义圆成实之体性。[3]

这就引出了我们在此讨论的两种“空”的模式是否即《入楞伽经》(*Laṅkāvatārasūtra*) 中较下等之“相对空 (itaretaraśūnyatā)”的问题。诚然，在《入楞伽经》中以相似的模描述式下等“空”，但对何为空以及空所余之表述仍然迥异：

> 此谓若一法于此无有，人即谓于彼亦空。譬如大慧 (Mahāmati)，[4] 于鹿母讲堂[5] 中无有象、牛、羊等，对诸比丘众，我可说讲堂非无比丘，堂之空仅无彼（象牛羊）等而已。更者，大慧，此非谓讲堂无讲堂性相，比丘无比丘种姓，亦非谓余处无象牛羊。大慧，于此处，人于自相共相中见一切法，然而相对而言，此法或不见于此地，[6] 由是即说为相对空。大慧，此即

〔1〕 这当然是在完全包括客尘垢染中的依他性（即虚妄遍计）的条件下。

〔2〕 或被认为是牙军 (Daṃṣṭrasena) 所作。关于其作者的讨论，参见布鲁恩霍兹2011，9—14页。

〔3〕 德格版 (D) 3808，般若 (shes phyin) 部，pha卷，第287a4—5叶：*de la gzugs la sogs pa chos rnams la gzugs zhes bya ba la sogs par mngon par brjod pa'i rnam pa gang yin pa de ni kun brtags pa'i ngo bo nyid do/ ma rig pa la sogs pa'i dbang gis rnam par shes pa la chos rnams su phyin ci log tu snang ba'i rnam pa gang yin pa de ni gzhan dbang gi ngo bo nyid do/gang ming dang/phyin ci log tu snang ba'i rnam pa de dang bral ba brjod du med pa/ mtshan ma med pa'i rnam pa gang yin pa de ni don dam pa yongs su grub pa'i ngo bo nyid de /*。亦见马特斯2004，317页。

〔4〕 梵文*mahāmate*于此只被提及一次。

〔5〕 这很可能是一个位于丛林中一棵大树下的地方，铃木（1932:67）译为：“lecture-hall of the Mṛgārama”。

〔6〕 字面意思为：处于另一者中的。

> 其中空性，相对空最下，汝应远离。[1]

尽管《入楞伽经》中用于定义此第七种空性之模式的措辞与《辨中边论》及《宝性论》中的范式近似，然而在遮破象存在于某地与明确遮破二取之间仍有不同。否则，学人即可声称因缘和合而成之瓶中不存在实有瓶者为劣等空。更者，大力支撑瑜伽行派哲学的《入楞伽经》也不太可能将“三无自性”理论贬为“相对空”。[2]

细读《入楞伽经》对七种“空”的介绍很重要：

> 世尊言：空性，大慧，空性实无非为一遍计自性句义。以人执着于遍计自性，故我说空性、无生、无二、无自性。[3]

换言之，《入楞伽经》首先将“空”局限于三自性体系中的遍计性中。如前所见，《辨中边论》不仅区别了实有之依他与非实有之遍计，还定义了被正面理解的胜义（光明）与依他之间的关系。然而这一关系也不能正面证明“相对空”，却属于七种“空”中的第六种：

---

〔1〕 LAS，75_{10}—$_{19}$：*yady atra nāsti tat tena śūnyam ity ucyate/tad yathā mahāmate śṛgālamātuḥ prāsāde hastigavaiḍakādyā na santi/aśūnyaṃ ca bhikṣubhir iti bhāṣitaṃ mayā sa ca taiḥ śūnya ity ucyate/na ca punar mahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nāsti bhikṣavaś ca bhikṣabhāvato na santi/na ca te ’nyatra hastigavaiḍakādyā bhāvā nāvatiṣṭhante/idaṃ mahāmate svasāmānyalakṣaṇaṃ sarvadharmāṇām itaretaraṃ tu na saṃvidyate/tenocyate itaretaraśūnyateti/eṣā mahāmate saptavidhā śūnyatā/eṣā ca mahāmate itaretaraśūnyatā sarvajaghanyā sā tvayā parivarjayitavyā //*。（此依谈锡永《宝性论梵本新译》，菩提流支的译文为：“彼法无此法有、彼法有此法无，是故言空。大慧！ 我昔曾为鹿母说殿堂空者，无象马牛羊等名为空，有诸比丘等名为不空，而殿堂殿堂体无，比丘比丘体亦不可得， 而彼象马牛羊等非余处无。大慧！如是诸法自相同相，亦不可得离此彼处，是故我言彼彼空。大慧！是名七种空。大慧！此彼彼空最为麤浅。大慧！汝当应离彼彼空不须修习”。——译者注）

〔2〕 见马特斯2008b，11—12页。

〔3〕 LAS，741—5：*paramārthāryajñānamahāśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta svapratyātmār yajñānādhigamaḥ sarvadṛṣṭidoṣavāsanābhiḥ śūn- yaḥ/tenocyate paramārthāryajñānamahāśūnyateti /*。（菩提流支的译文为：“大慧！空者即是妄想法体句。大慧！依执着妄想法体，说空无生无体相不二”。——译者注）

> 复次，大慧，云何第一义圣智大空？此谓由圣智得内现证，于中更无由一切由颠倒所生之习气，由是说为第一义圣智大空。[1]

这便就引出了我们是否仍能同意月称（Candrakīrti）将瑜伽行派的三性理论贬为不了义（neyārtha）教法的问题 。他的证据主要依据于《入楞伽经》第二品下面的引文：

> 大慧，我之如来藏不同外道所说我（ātman）。诸如来所教者，为句义中之如来藏，大慧，是为空性、实际、涅槃无生、无相、无愿。云何如来应正等觉特说如来藏法门耶？实欲令凡愚于闻无我教法时离诸怖畏，且令彼能认知无分别及无相境界。[2]

如果佛性在此的确被视为“不了义”（《入楞伽经》并未使用这个词）的话，其最有可能的教义基础是瑜伽行派在三自性理论内所阐释之空，亦即光明（正如《辨中边论》所说）。[3] 正是这样的解释学——依瑜伽行之空性而阐释如来藏——在将如来藏视为杂垢真如之《宝性论》中也有应用。

总而言之，慈氏论典中对瑜伽行与如来藏的整合，反映了在月称的中观诠释学之外另一种值得郑重对待的可能选择，并因此可被视为一个现实的印度“他空”先例。

---

〔1〕 LAS，$75_{7—9}$：*paramārthāryajñānamahāśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta svapratyātmāryajñānā dhigamaḥ sarvadṛṣṭidoṣavāsanābhiḥ śūn- yaḥ/tenocyate paramārthāryajñānamahāśūnyateti /*。(菩提流支的译文为：“大慧！何者第一义圣智大空？谓自身内证圣智法空，离诸邪见熏习之过。大慧！是名第一义圣智大空”。——译者注)

〔2〕 LAS，$78_{5—11}$：*na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhavādopadeśaḥ/ kiṃ tu mahāmate tathāgatāḥ śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpraṇihitādyānāṃ mahāmate padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjanārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti /*。(菩提流支的译文为：“大慧！我说如来藏常，不同外道所有神我。大慧！我说如来藏空、实际、涅盘、不生不灭、无相无愿等文辞章句，说名如来藏。大慧！如来、应、正遍知，为诸一切愚痴凡夫，闻说无我生于惊怖，是故我说有如来藏；而如来藏无所分别寂静无相，说名如来藏”。——译者注)

〔3〕 关于对月称对瑜伽行派理论的批评进行的详细评论，见马特斯2008a，18—19页与2008b。

慈氏论典的传播

在前文中我们可以清楚看到，《宝性论》的内容与《辨中边论》紧密相关，并由此应被包括在萨加纳所指涉的慈氏论典中。现在，如果萨加纳果真对上文提到的论典有“他空见”理解的话，人们会问，为什么萨加纳的弟子——西藏译师俄·洛丹喜饶（Rngog Blo ldan shes rab，1059—1109）建立了慈氏论典的分析学派。洛丹喜饶在他对《宝性论》的概括中宣称，所有的慈氏论典都是不了义，唯一的例外即《宝性论》。[1] 对他而言，若视如来藏为“无遮”（non-affirming negation），则这一例外似能成立。[2] 学生当然不必总是依循老师的观点，但一个可能的解释是洛丹喜饶以一种与他空相容的方式将如来藏等同于为无遮所暗含的空性形式。接续这一思路，慈护（Martrīpa，约1007—约1085）在《持无作意》（*Amanasikārādhāra*）中对无遮的定义也值得我们注意：

> “无遮（prasajyapratiṣedha）”乃对相关者之遮遣：于不适用（prasajya）者不作遮破即无遮“之性相”，如“国王诸妻不见日”。其义如下：国王诸妻被隐藏（即不见其他士夫），以至彼等不能见日。[3] 此未暗示日之不存，然则“其暗示者”为何？“仅”为适用者而已，亦即国王诸妻见日为所破者。同此，于无作意（amanasikāra）时，以否定前缀a-遮遣者“唯有”适合“遮遣”之作意，亦即（产生）能所二取等者，而非心识（本身）。是故此说无过失。[4]

---

〔1〕 俄·洛丹喜饶：《宝性论摄义》（*Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*），$1b_2$—$2a_1$。

〔2〕 出处同前，$4a_2$—$_3$。

〔3〕 太阳（*sūryaḥ*）在梵文里是阳性。

〔4〕 AMĀ，207（138）$_9$—$_{15}$：*prakrāntasya pratiṣedhaḥ/nāprasajyaṃ pratiṣidhyata iti prasajyapratiṣedhaḥ/yathāsūryaṃpaśyā rājadārāḥ/ayam arthaḥ/evaṃ nāma tā guptā rājadārā yat sūryam api na paśyantīti/atra na sūryā- bhāvaḥ kṛtaḥ/kiṃ nāma rājadārāṇām yat sūryadarśanaṃ prasajyaṃ tan niṣiddham/amanasikāre 'pi nañā manasikaraṇaṃ yad grāhyagrāhakādi prasaktaṃ tan niṣiddhaṃ/na manaḥ/ato na doṣaḥ/*。亦见马特斯2009，16—17页。

有意思的是，这样一种关于无遮的定义令应受遮遣者（“适用者”）与瑜伽士所关注之心之光明自性或空性区别开来。[1] 洛丹喜饶被认为是置身于一个肇始于慈护的慈氏论典诠释传统中，他可能正是如此理解无遮。它们仅遮遣应遮之事：客尘垢染。在超越了非暗示否定的思想建构之后，他们不曾真正触及心性光明或如来藏的问题。

慈护在注释萨罗诃（Saraha）在《道歌藏》（*Dohākośa*）20d中对心之俱生性（co-emergent nature）的定义时，也有与《宝性论》类似的诠释。慈护引用了《宝性论》中第一个关于空之偈颂（RGV第一品154 [2]），并特别指出空即俱生喜，其中既无可增，亦无可减。萨罗诃的原句与慈护之解释如下：

俱生自性非有非非有。（DK20d）

于此，“有”指一切实事，亦即眼前所见、心中所寻思之“一切实事”等。如是，何以“据此定义而言俱生性非实有”？以诸法皆以俱生性为其本性而生起为各种实事故。“唯于诸法”作如是之思惟，则不得解脱。[3] 复次，应依内自证而现证之，是故“俱生性”非非有。[4] 此如“《现观庄严论》第五品21或《宝性论》第一品154中”所说：

---

〔1〕 从慈护的最终结论中可以清晰看到：“‘a’字指光明，‘manasikāra’指‘自加持’（svādhiṣṭhāna）。其（即俱生）即‘a’，亦即‘manasikāra’，故得‘无作意（amanasikāra）’。由是，即“运用”amanasikāra等等，可以得出“自加持即不可思议光明”的表达，“即”获致无二相续之觉，其中‘空’与‘悲（compassion）’无可分别”。（AMĀ142（203）$_{17—20}$：*a iti prabhāsvarapadaṃ/manasikāra iti svādhiṣṭhānapadam aś cāsau manasikāraś cety amanasikāraḥ/etenāmanasikārādipadair acin- tyaprabhāsvarasvādhiṣṭhāna padaṃ śūnyatākaruṇābhinnayuganaddhādvayavāhisaṃvedanam āpāditaṃ bhavatīti*。）

〔2〕 此颂不仅可见于《宝性论》中，也见于其他作品，如《现观庄严论》（*Abhisamayālaṃkāra*）第五品21。高崎直道（Takasaki）1966，第300页中列举了对出现此颂的作品。梵文词prakṣeptavyaṃ说明此颂是引自《现观庄严论》，但在此，它所指是俱生性（在教义上更接近于如来藏）而非缘起，其中既无需增亦无需减。见马特斯2007，558—559页。

〔3〕 此处译文根据藏文本翻译（DKP[P]，206a）：*/ zhes de ltar rtog par byed na/de'ang grol bar mi 'gyur ro /*。DKP89$_{19}$：“如是正观，则得解脱（*tad evam bhūtaparikalpanayā mucyate*）”。

〔4〕 此句不见于梵文本中，由藏文本补出（DKP[P]，206b$_1$）：*de bas na so so rang gis rig par bya ba yin pas dngos po med pa ma yin no /*。

于法无所减　亦复无所增

如实见真实　见此得解脱

此偈名何义？当说其因由。[1]人之生源于喜乐。彼等寻求喜乐而生于父母之和合。[2]何以“彼时”未证“此喜乐”？[3]“喜乐为”人亲自现前觉受者，此亦即彼非非有之因。何以故？以其不可言说，且人与其（亦即喜乐）同一。其义即此喜乐延存至死时。[4]

值得注意的是，在这类大手印（mahāmudrā）文本中，暂生与究竟之俱生有别，此段引文中之自性喜乐仅为究竟俱生之展现或影像。[5]第三世噶玛巴让琼多杰（Rang byung rdo rje，1284—1339）基于这样的教授而将如来藏称为“平常识（藏文*tha mal gyi shes pa*）”。[6]

总之，洛丹喜饶本可以将如来藏解释为不排除一个被正面理解的胜义。这将与朵波巴之《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）中所说相同，即令共通大乘之解释与殊胜他空解释区别开来，其中后者承许本初即存在之胜义功德。[7]

洛丹喜饶在他去克什米尔与萨加纳会面途中由赞喀波切[8]陪同，赞喀波切请

---

〔1〕　此句从藏文本（DKP[P]，$206b_2$）：*de ji ltar zhe na/rig par bstan par bya ste /*。

〔2〕　意为有情为其未来父母和合之喜乐所吸引。

〔3〕　这个问题由DKP(P)，$206b_3$所增补：*ma rtogs pa de cis lan zhe na /*。

〔4〕　DKP，89_{17}—90_5：*sahaja sahāva ṇa bhāvābhāva/*(DK 20d)

iti/atra bhāvaś cakṣurādyālokena yad vastu manaḥparikalpanayā ca/tatra kutaḥ/yataḥ sarvaṃ sahajasvabhāvena vastuviśvam utpāditaṃ tad evam bhūtaparikalpanayā mucyate/tathā coktam/

nāpaneyam ataḥ kiṃcit prakṣeptavyaṃ na kiṃcana/

draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate//（AA第五品21 or RGV第一品154）

iti/tat kathaṃ yuktir āha/idaṃ tad dvipadāḥ sukhenotpannāḥ/sukham icchantaś ca mātṛpitṛsaṃyogāj jāyante/tat pratyātmavedyatayā nābhāvaḥ/kutaḥ/tanmayatvenāvācyatvāt[a]/saiva maraṇāntikaṃ sukham iti bhāvaḥ /

a：此版本读作-tvāt ca。

〔5〕　马特斯2008c，107—108页。

〔6〕　马特斯2008a，44—45页。

〔7〕　见朵波巴，《山法了义海论》，341—344页。

〔8〕　Gter ston Grva pa Mngon shes的一个弟子。见廓译师·熏奴贝，《〈宝性论〉释·极明真实之镜》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*），4_{14}。

求萨加纳教授慈氏论典及其不共口诀，因为他想以这些论典作为其"'备'死之法"（*'chi chos*）。萨加纳以宿·噶哇多杰（Gzu Dga' ba rdo rje）为翻译，教授了所有五篇慈氏论典。此外，他还教授了与《宝性论》相关的不共口诀。[1] 廓译师·熏奴贝（'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal）在其《青史》（*Blue Annals*）中评论道：

> 赞（Btsan）派诸师许心之自性光明即如来藏，故佛"性"之因实为强盛。[2]

《〈宝性论〉教诫》（*Theg chen rgyud bla ma'i gdams pa*）

近期出版的《噶当文集》（*Bka' gdams pa'i bka' 'bum*）中有一篇较短的文本，名为《〈宝性论〉教诫》（*Instructions on the Ratnagotravibhāga*），[3] 在康楚·罗卓泰耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas，1813—1899）对《宝性论》的介绍中也将它称为"观修派（或赞派）"中的权威文本。[4] 此《〈宝性论〉教诫》为纳塘寺第八任住持觉顿·门朗措成（Skyo ston Smon lam tshul khrims，1219—1299）所传，[5] 这意味着其为噶当（Bka' gdams）派传承的一部分，故而属主流藏传佛教。在这一重要文本的末尾，我们发现了如下关于其来源及传承的信息——其中也有关于赞派内容及传承的新材料：

---

〔1〕 出处同前，4_{14}—$_{20}$。

〔2〕 廓译师·熏奴贝，《青史》（*Deb ther sngon po*），309_7：*btsan lugs pa rnams ni sems kyi rang bzhin 'od gsal ba bde bar gshegs pa'i snying po yin pas/de sangs rgyas kyi rgyu yang grung por bzhed /*。

〔3〕 字面义为大乘无上续论，此为《宝性论》之装饰名。

〔4〕 康楚·罗卓泰耶，《〈宝性论〉释》（*Rgyud bla ma'i bshad srol*），$9a_6$—b_2："萨加纳授五种弥勒本，以兹·噶巴多杰为译者。他亦授《〈宝性论〉教见》。赞·无垢慧（Btsan Dri med shes rab，即喀波切）此后去藏地并于卫藏解法。……此与慈氏论典之观修派同样著名。（*gzus dga' ba'i rdo rjes lo tsā ba byas nas byams chos lnga pa thams cad gsungs/rgyud bla ma la gdams pa'ang legs par gnang bas btsan dri med shes rab kyis bod du byon te dbus gtsang rnams su bshad pa mdzad/... 'di la byams chos sgom lugs pa'ang grags shing*）"。

〔5〕 《噶当文集》，50卷，7_1。

至于此教法史者，名为慈护[1]之大班智达住于摩揭陀（Magadha）一寺时，梦中将《宝性论》与《“辨法”法性论》之教诫置于四层檀木塔（stūpa）中，并亲见弥勒。“弥勒”总示因缘合为二，并果则为三。更别示因乃不变法性，并指示四不可思议处。其后“慈护”醒时，法教虽于心中生起，然其并未衰老。心中作是念：“虽蒙圣者‘慈氏’以大悲摄受，然吾无有持法之堪能。”而后彼往诣其曾巡绕之塔，中有前所未有之光明放出，“慈护”作是念：“其中有教诫乎？”遂开启“彼塔”而得“教诫之法本”。

班智达庆喜称（Ānandakīrti）想道：“吾欲将此‘教法’完整授予吾弟子‘宝’作寂（[Ratn?]ākaraśānti）。”而后庆喜称前往喀什米尔，上师萨加纳对其极尽承事。是故庆喜称问：“于我乞丐之身有何期望？”萨加纳请求赐予庆喜称之所有《宝性论》及《“辨”法法性论》教诫。“庆喜称道：“汝以班智达自居而我慢极大，不能直指心性光明。”萨加纳又问何以断除我慢，庆喜称道：“汝自以为明了慈氏五论，实未解半点法义。”“如是”讲法而断除其我慢，而后赐法予萨加纳。“萨加纳”为宿·噶哇多杰（Gzu Rga bar (=)Dga' ba' i rdo rje）[2]讲授，宿·噶巴多杰请求先让来自布让（Spu rangs）陀林寺（Tho ling）黄殿（Gser khang）之沙弥无垢慧（Dri med shes rab）闻知“此法”。此沙弥传法于一来自南拉堆（La stod）之人，此人传多巴涅（Do pa snyan），多巴涅传纳“塘”师（lama Snar [thang] pa）。“纳塘寺住持”传尊者曲吉坚赞（Chos kyi rgyal mtshan）。[3]

录自手抄原本。善哉！木刻并校订于纳塘隐居处。[4]

---

〔1〕 字面义为“慈氏怙主（Maitreyanātha）”。罗摩帕罗（Rāmapāla）在他的《灌顶说示难语释》（*Sekanirdeśapañjikā*）中，将《灌顶说示》（*Sekanirdeśa*）的作者（即慈护）指为弥勒怙（$SNP_{S(C)}1b_{3\text{-}4}$；$SNP_{S(P)}1b_{3\text{-}4}$）：*ihāyaṃ mahāpaṇḍitāvadhūtaśrīmanmaitreyanāthaḥ ... sekanirdeśaṃ kartukāmaḥ ...*。

〔2〕 一注为：“来自克什米尔室利那噶（Śrīnagar）城之译师”。

〔3〕 一注为：“来自则乌（Ze'u）”。

〔4〕 《噶当文集》，卷50,154_{8}—156_{1}：*chos 'di'i lo rgyus ni paṇḍita chen po byams pa'i mgon po*（注：*rgyal ba byams pa'i chos gnyis yod pa'i*）*zhes bya ba ma ga dha'i*（原文：*ta'i*）*dgon pa gcig na bzhugs pa la/rmi lam du tsan dan gyi mchod rten khri 'phang bzhi pa gcig gi nang du rgyud bla ma dang/chos nyid kyi gdams*（原文：*gdam*）*ngag gnyis bcug nas byams pa dngos kyis ngo sprod byas te/spyir rgyu rkyen gnyis 'bras bu gsum du dril nas ngo sprad pa dang bye brag tu rgyu chos nyi mi 'gyur bar ngo sprod pa dang/bsam mi khyab bzhi la ngo sprod mdzad do/phyis gnyid sad pa dang chos 'ga' sems la byung kyang ma rga ba las/'phags pa dngos kyi thugs rjes bzung kyang nga la chos 'dzin pa'i nus pa med do snyam mo//*

值得注意的是，根据此处记载的版本，慈护重新发现的并非《辨法法性论》及《宝性论》，而仅为其教诫。至于俄·洛丹喜饶传承慈氏和慈护教法的分析传统，人们也可以辩称在学术注疏——如《〈宝性论〉略义》（*Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa*）——中，特别指出如来藏的教诫是无关的话题。

仔细阅读我们手中的旧噶当派写本及《〈宝性论〉教诫》可以发现，其中视《宝性论》所指出者主要包括心性之教诫。[1] 在一个梦中，慈氏如是为慈护指示其自性之不同方面，如下：

> 而后慈氏问道："于无梦之时，汝可知如是显现'之境'为何？"答曰"不知"时，慈氏直指道："心性虽法尔清净，然有分别之轮回生起，此实不可思议"，又道："请断除汝之怖畏与贪执，跳入火中！"而后闻慈氏言："'汝之'身'已'纵跃，融入虚空，唯觉受无所缘之大乐明觉。虚空中出声，何人之身与怖畏去往何处？"慈护心中悟知：此唯梦尔，"显现"既无根基，亦无

（续上页）

de nas sngar skor ba byed pa'i mchod rten gcig la/'od snga na med pa de nas byung ngo/de nas gdams（原文：*gdam*）*ngag yod dam snyam nas phye bas byung go//*

paṇḍita ānandakīrti（原文：*a nan ta bhī rti*）*des bsams pas nga rgyas pas nga'i slob ma ākaraśānti*（原文：*a ka ra shan ti pa*）*la gtad do snyam nas/des kha cher byon pa dang bla ma sa jja* (text: *sja*) *nas brnyen bkur mang du byas pas nga sprang po gcig la khyod re ltos ci yod gsung ngo/des rgyud bla ma'i gdams*（原文：*gdam*）*ngag dang chos dang chos nyid kyi gdams*（原文：*gdam*）*ngag yod mchi ba zhu byas pa dang/khyed paṇḍita bya ba nga rgyal che ba yin pas/sems nyid 'od gsal du ngo sprad du mi btub mchi'o/'o na nga rgyal ji ltar gcag zhus pas/khyod kyis byams chos lnga shes so snyam ste don gcig kyang mi shes so zhes gsung/chos gtam byas pas nga rgyal chag go//*

de nas gnang ngo/des gzu rga bar do rje（注：*kha che'i grong khyer dpe med du lo tsha ba*）*la bshad/des spu rangs tho ling gser khang gyi dge tshul dri med shes rab kyis sngar nas 'di mkhyen par mdzod cig byas nas zhus so//*

dge tshul des la stod lho pa gcig la gnang/des do pa snyan la gnang/de bla ma snar（补：*thang*）*pa*（注：*brgyad par byon pa*）*la gnang/de btsun pa chos kyi rgyal mtshan*（注：*ze'u*）*la gnang pa'o//ithī//*

phyag dpe las bris te dge'o（原文：*dgo*）*//*

dben gnas snar thang du zhus shing bris te（原文：*ste*）*zhus dag par byas so //*

〔1〕 根据罗摩帕罗的《灌顶说示难语释》，这样的"直指教授"早就在印度出现了："若由完全断除分别而现证此实相，则须赖上师之恩德而觉知。此"实相"由二谛组成，离二边，不离空悲，且具洞见与方便。"。$SNP_{S(P)}16b_{1\text{-}3}$（不见于$SNP_{S(C)}$）：*ady aśeṣollekhaparihārāt tat tattvaṃ pratyakṣam anubhūtaṃ syāt/etac caivaṃvidhaṃ satyadvayātmakam ubhayāntarahitaṃ*[a] *śūnyatā- karuṇābhinnaṃ prajñopāyasvarūpaṃ/ sadgurupādaprasādavitter jñeyam /*。

[a] P ubhayo tu rakitaṃ。

来去。尔时，慈氏道：“‘汝’为法尔清净。”言毕，此前之慈护复现于虚空，其身“重”现，尔时一切显现亦“重”现。慈氏问道：“汝以为此为何者？”慈护答言：“此等一切皆梦境。”慈氏问道：“彼从何而生？”慈护答言：“梦由思生，此外无从生起。彼从虚空而生。”慈氏道：“同此，汝当知诸法皆从法尔清净心生起。”[1]

尔时弥勒道：“吾已直指何为不可思议，‘即’法尔清净心上有客尘杂染生起。汝纵身跃入火中时，身往何处无可确定，同此，一朝杂染净，汝即证佛果。汝身融于虚空，起初怖畏，而后知其为梦，且知‘诸法’无差别，体性为一。吾已直指何为不可思议，即佛与有情功德无差别。吾令汝生起无分别智，此智即胜者之无分别行，任运成就有情之利益，此实不可思议。”慈护即生起对四不可思议之信解，不可思议之续圆满释竟。[2]

在这些关于《宝性论》中最后四金刚句之四不可思议的教诫中[3]，视如来藏为法尔光明、自生智，无始以来即遍住一切有情。这与《大方广佛华严经》（*Avataṃsakasūtra*）中所说完全相符，该经将心相续（mind-stream）中之无量佛功

---

〔1〕 《噶当文集》，卷50，147₄—148₁：*de nas rmi lam med pa la de ltar snang ba 'di ci yin shes sam gsung/mi shes byas pas sems rang bzhin gyis dag pa la rtog pa'i 'khor ba 'byung ba bsam gyis mi khyab par ngo sprad pa yin te/'jigs pa dang zhen pa chod la mer mchongs shig* （原文：gcig, 1）*ces gsung ngo/mchongs lus nam mkha'* （原文：*kha*）*la thim te ci yang ma dmigs pa'i bde ba chen po'i rig pa tsam nyams su myong ngo//de'i nam mkha'* （原文：ka）*la sgra gcig byung ste/da ci'i mi dang 'jigs pa rnams gar song soms shig* （原文：somsp？）*ces grag go/de'i rmi lam yin pas gzhi nas med pa la 'gro 'ong med do snyam du rig pa skyes so//de'i tshe rang bzhin gyis rnam par dag pa yin no zhes snga ma'i mi de nam mkha'* （原文：ka）*la byung ngo// de nas rang lus byung ngo/de na snang ba thams cad byung ngo/'di ci yin par 'dug gsungs pas/'di thams cad rmi lam du gda' zhus so//de gang nas byung gsung/bsams pas rmi lam yin pa la gzhan nas byung ba med de nam mkha'* （原文：ka）*las byung byas so/ de bzhin du chos thams cad kyang rang bzhin gyis rnam par dag pa'i sems las byung bar go bar bya'o gsung ngo //*。

〔2〕 出处同前，148 4—7：*de'i tshe sems rang bzhin gyis dag pa la nyon mongs pa glo bur skye ba bsam mi khyab du ngo sprad do//khyod kyi lus mer mchongs pa'i tshe gar song cha med pa ltar/nyon mongs pa glo bur ba dag nas sangs rgyas pa bsam gyis mi khyab pa yin no zhes ngo sprad do/khyod kyi lus nam mkhar* （原文：*khar*）*thim pa dang/dang po 'jigs pa dang bcas pa dang/rmi lam yin par ngo shes pa dang khyad par med par ngo bo gcig tu ngo shes pa/sangs rgyas dang sems can yon tan dbye ba med pa'i bsam mi khyab yin no zhes ngo sprad do//ngas rtog pa med pa'i ye shes khyod la bskyed pa de ni rgyal ba'i mdzad rtog pa med pa dang/sems can gyi don lhun gyis* （原文：*gyi*）*grub pa bsam gyis* （原文：*gyi*）*mi khyab pa'o ces gsung ngo//bsam mi khyab pa bzhi'i yid ches* （原文：*yid ches su*）*der skyes so//bsam mi khyab kyi rgyud pa rdzogs* （原文：*sdzogs*）*so* （原文：*skyo*）//。

〔3〕 这四方面在《宝性论疏》第一品25中被解释为：(1) 心乃同时染污与清净；(2) 离于垢染之真如净于垢染；(3) 一切有情有不离之佛性；(4) 佛性同时见于各处。见马特斯2008a，407—408页。

德比作巨幅丝帛上之世界图像，而此等“一切”皆含藏于一微尘中。关于佛智已于一切有情中圆满者，于下来所引《宝性论》之教诫中即有明说：

三世诸佛众中尊　上师莲足我敬礼
心之自性光明者　同于三世一切佛
虚空界中无生灭　自心即为如来藏
不闻轮回生死名
于彼无始轮回中　心之自性无垢染
与杂染壳无粘连　示以如来藏九喻
法身周遍诸有情　如色周遍于虚空
三时相续无间断　自性不随念头转
心之法性即真如　众生皆具如来藏
此即名为自生智　法性光明不思议
若能离想之执著　则与三世诸佛同
心之自性光明者　如摩尼宝堕泥中
如是体性如来藏　本初即为自生智[1]
三界一切有情中　自生本智法尔住
然因俱生之无明　故而不能自觉知
分别意中所动者　及诸显现皆执实
此即遍计之无明　由此生起贪与嗔

〔1〕《噶当文集》，卷50，1503—1507：*dus gsum sangs rgyas kun gyi gtso//bla ma'i zhabs kyi pad mar 'dud//sems kyi rang bzhin 'od gsal 'di//dus gsum sangs rgyas kun dang mnyam*（注：*bzang ngan*）*//nam mkha'i*（注：*dpe*）*khams la skye 'jig med//*（注：*'o na sdug bsngal myong ba ci zhe na*）*rang sems sangs rgyas snying po 'di//'khor ba'i skye 'chi'i ming yang med//thog med 'khor ba'i dus nyid nas//*（注：*'o na nyon mongs pa ci*）*sems kyi rang bzhin dri med 'di//nyon mongs sbubs dang ma 'brel ba//snying po dgu'i dpe yis bstan//*（原文：*'o na rtog pa skye ba ci*）*gzugs la nam mkhas khyab pa bzhin//chos skus sems can kun la khyab//dus gsum rgyun chad med par yang//rtog pas rang bzhin mi 'gyur ba//sems kyi chos nyid de bzhin nyid//'gro kun de'i snying po can//*（注：*sems kyi don ci yin zhe na*）*rang byung ye shes zhes bya ste//*（注：*rang byung gi ye shes ngos 'dzin pa ni*）*chos nyid gsal la nges gzung med//'du shes 'dzin pa bral ba'i dus//dus gsum sangs rgyas rang dang gcig//sems kyi rang bzhin 'od gsal 'di//nor bu 'dam du bcug pa bzhin//ngo bo sangs rgyas snying po 'di//rang byung ye shes gdod nas gnas//rang sems sangs rgyas su ngos gzung pa'i spra khrid dang po'o /*。

积聚善恶之二业　自性虽本为法身
仍处六趣轮回中　连续不断受生死
名为有情或轮回　现为情器二世间
执著真假心受缚
因分别而迷乱为有情之第二教导说竟。[1]

这相当于将如来藏（或自性光明）完全等同于法身，应用这一有意义的方法有一定的限制。对于执常见与我见者，以及无法直触大乐与大悲者，皆不可指示心之自性光明：

本具佛性自生智　然却不能自了知
常祈三世佛中尊　宣说经教口诀师
一切佛陀之主尊
以修为供令欢悦　以见承事诸本尊
于诸轮回如幻相　恒常执其为真实
于诸苦根之五蕴　贪执眷恋成我执
为自利而断轮回　其中大乐却未证
舍弃利他利益心　无有胜道之悲心
于此所列四种人　不应对其示光明
此乃十地自在慈氏所说。此即信解直指光明为自生智之上师为佛，亦即第一[2]教导。[3]

---

〔1〕　出处同前，1507—1512：*khams gsum*（注：*gzhi*）*sems can thams cad la//rang byung ye shes rang bzhin gnas//*（注：*rgyu cis sngon na*）*lhan cig skye pa'i ma rig par//rang ngo rang gis ma shes te//*（注：*ngo bo ni rtog pa'i yid du 'gyu ba dang//*（注：*snang ba la krugs pa la*）*snang ba la bden 'dzin shar ba 'di//*（注：*rgyu*）*kun brtags kyi ma rig pas chags*（注：*zhen pa skye nges*）*sdang skye//dge*（注：*rkyen*）*sdig gnyis kyi las bsags nas//chos sku yin mod kyi////*（注：*'bras bu ngan song*）*rigs drug 'khor ba'i gnas dag tu//skye 'chi rgyun chad med par myong//sems can dang 'khor ba'i ming gis gdags//*（注：*bcings lugs*）*snod dang bcud gnyis snang bar shar//*（注：*mi bden*）*bden rdzun zhen pas sems rgyud bcings//*（注：*rang ngo ma shes*）*rtog pas sems can du 'khrul pa'i spra khrid gnyis pa'o /*。

〔2〕　出于某些原因，此处从一开始计数。

〔3〕　出处同前，151_5—152_1：*snying po rang bzhin*（注：*'byung*）*ye shes 'di//yod kyang rang ngo ma shes pa// dus gsum sangs rgyas kun gyi gtso//gzhung dang man ngag 'chad pa'i//bla ma sangs rgyas kun gyi rje//dus gsum rgyun du*

《宝性论》建基于《胜鬘经》，将法身描述为具足常等四圆满，然于此处，当弟子仍执着轮回之常时，不可能为其指出此等圆满即心之实相。这显示了对胜义的正面描述并未被解释为不了义教法，而是针对高级（弟子）之了义。

此处不见“他空”一词，然而“自空”[1]一词却被明确限定于《宝性论》通常所判定之“客尘垢染”范围内：

业杂染及苦三者　说为无根无自性
具如来藏或佛性　此乃胜者之密意
自心若非佛之因　精进修道不解脱
自心即为自生智　亦为三世诸佛因
知此则能生意乐　精进修道得菩提
虽具世俗菩提心　仍怀轻蔑他人意
自生本智无造作　犹如如意宝功德
三界一切诸有情　恒常住于佛性中
疾病贫穷及坏行　心之过失难胜数
分别无实如虚空　无有实执及贪著
视心性为自生智　远离分别与辨识
若执分别为实有　则弃广大自生智
自心光明即法身　远离分别自然智
如来藏非心造作　应视此为心之义
一切佛陀之本智　不依自心而存在
自我以及他相续　既离同一亦离多
自生本智住基位　于未证者发悲心

（续上页）*gsol ba gdab//bsgrub pa'i mchod pas mnyes par bya//yi dam lta bas bsnyen*（原文：*gnyan*）*par bskur//*（注：*rgyud bzhi 'dod chen*）*'khor ba'i snang ba sgyu ma la//rtag tu bden par 'dzin pa dang//sdug bsngal rtsa ba phung po la//gces par zhen pa'i bdag 'dzin dang//*（注：*nyan thos*）*rang don spang pa'i 'khor ba la//bde ba chen*（原文：*che*）*por ma rtogs dang//*（注：*rang rgyal*）*phan sems gzhan don spangs pa'i//lam mchog snying rje med dang bzhi//'od gsal ngo sprad ma rung zhes//sa bcu pa'i*（原文：*bcu'i*）*dbang phyug byams pas gsung//'od gsal rang 'byung gi ye shes ngo sprod pa'i bla ma sangs rgyas su yid ches pa'i spra khrid dang po'o //*。

[1]　抑或“自性空”（*rang bzhin stong pa*）。

> 上来说广大无分别智，第五教导说竟。[1]

综上所述，如果这些教法确为噶当派于纳塘所传，那么就可能如康楚·罗卓泰耶在其《遍所知藏》(*Shes bya kun khyab mdzod*）中所称[2]——这一解释慈氏论典之传统由萨加纳至第三世噶玛巴让琼多杰。

让琼多杰及杰·扎西沃瑟的《宝性论》释论

“他空见”最知名的支持者朵波巴批评了噶举派的大手印见，即以分别之自性为法身。因此，迄今为止一些学者认为司徒班钦·却吉迥乃（Situ Paṇ chen Chos kyi' byung gnas）糅合了看似不可调和的他空与大手印见，并将它们遍传于康区（Khams）噶举派，故康楚·罗卓泰耶等不分派运动（ris med）的追随者们将让琼多杰等人归入他空派（gzhan stong pas）是误导性的。[3] 然而，噶举派的大手印见能很容易地与另一种形式的他空相调顺，该他空以另一种不同的方式区别破

〔1〕 出处同前，154_{2}—$_{8}$：（注：*las kyi dgos*）*las dang nyon mongs sdug bsngal gsum//gzhi med rang bzhin stong par gsungs//sangs rgyas snying po khams yod du//rgyal bas gsungs pa'i dgongs pa yis//*（注：*zhum pa*）*rang sems sangs rgyas rgyu min na//lam la 'bad pas mi grol zhum*（原文：*zhim*）*/ rang sems rang byung*（原文：*'byung*）*ye shes nyid//dus gsum sangs rgyas rgyu yin par//rtogs pas byang chub thob pa yi*（原文：*pa'i*）*/ lam la 'bad rtsol spro ba bskyed//*（注：*brnyas pa*）*kun rdzob*（原文：*sdzob*）*byang chub sems ldan pas//gzhan la brnyas pa'i blo dang ldan//*（注：*gus pa*）*khams gsum sems can thams cad kun//rang byung*（原文：*'byung*）*ye shes ma bcos par//yid bzhin nor bu yon tan bzhin//rtag tu sangs rgyas nyid du gnas//*（注：*nyes pa 'dzin pa*）*nad dang dbul dang spyod pa nyams//sems rnams skyon grangs las 'das//*（注：*rtog pa dngos med*）*rnam rtog dngos med nam mkha' bzhin//bden 'dzin zhen pa ma byed par//sems nyid rang byung*（原文：*'byung*）*ye shes nyid//rnam rtog ngos gzung bral bar ltos//*（注：*dpa'*（原文：*ba*）*yod pa*）*rnam rtog dngos por zhen pa yis//rang byung*（原文：*'byung*）*ye shes chen po spangs//rang sems 'od gsal*（原文：*gsol*）*chos kyi sku//*（注：*ye shes rang bzhin*）*rtog bral rang bzhin ye shes 'di//blos byas ma yin sangs rgyas kyi//snying po sems kyi don la ltos//*（注：*bdag chags pa*）*sangs rgyas rnams kyi ye shes nyid//rang gi blo yis med par byas//*（注：*byams pa chen*）*bdag dang gzhan gyi*（应加*sems*？）*rgyud 'di//gcig dang du ma bral ba yis//rang byung*（原文：*'byung*）*ye shes gzhir gnas pas//don ma rtogs la snying rje skye//*（注：*sman la spra khrid drug pa ltar sbyar ba'i gdam ngag 'di yin gsun*））*mi rtog pa'i ye shes chen po'i*（原文：*pa'i*）*spra khrid lnga pa rdzogs so//i thi*（原文：*i ti*）。

〔2〕 马特斯2008a，46—47页。

〔3〕 马特斯2008a，56页。

所依事与所破。对觉囊派而言，破所依事为恒常之胜义，超越三时；而释迦确丹（Śākya mchog ldan）则依据瑜伽行而作判别[1]。与此"瑜伽行他空"类似，让琼多杰在他为《甚深内义》（*Zab mo nang don*）及《法界赞》（*Dharmadhātustotra*）所作的释论中完全支持无著之《摄大乘论》（*Mahāyānasaṃgraha*）第一品颂45—48中的观点，亦即将不净阿赖耶识（ground-consciousness）与"出世心"（a transmundane mind）严格区分开来。在这一语境下，让琼多杰强调了在真如层面区分"阿赖耶识"（藏文kun gzhi rnam shes）与"阿赖耶"（藏文kun gzhi）的需求。[2]

当康楚将此"阿赖耶"称为"阿赖耶智（kun gzhi ye shes）"时，他并非开始使用朵波巴之有争议的用词，并将他空见加入对让琼多杰的论著的解读中，他只是在跟随杰·扎西沃瑟（第七世噶玛巴却扎嘉措[Chos grags rgya mtsho，1454—1506][3]的一个弟子）将如来藏等同于阿赖耶智的传统，这一传统至少可追溯至16世纪初。扎西沃瑟在他《宝性论》的释论中如是说道：

> 佛说法，依此而生修法之僧（saṃgha）。由是即可证得如来藏，亦即阿赖耶智或有情之"佛"性。[4]

此外，扎西沃瑟声称，是让琼多杰教授了"他空见"给朵波巴，而非与之相反。值得注意的是，朵波巴并未立即理解这一殊胜见：

> 法主仁波切让琼多杰于桑浦寺（Gsang phu）之法主蒋扬·释迦熏奴

---

〔1〕　马特斯2004，285—294页。

〔2〕　马特斯2008a，56—60页。

〔3〕　司徒及贝洛（Situ & 'Be lo），《康仓传承师仁波切传》（*Kaṃ tshang brgyud pa rin po che'i rnam thar*）656_2。

〔4〕　扎西沃瑟，《大乘无上续论释·显明日光藏》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel pa gsal ba nyi ma'i snying po*），136_5—137_1：*de yang sangs rgyas kyis chos gsungs/de la brten nas chos nyams su len pa'i dge 'dun tshogs pa 'byung/de dag las bde bar gshegs pa'i snying po kun gzhi ye shes sems can kyi khams rtogs shing thob pa 'byung/*。

此引文末句不同于梵文本（RGVV，7_2）："由僧有智因，成就于佛性"（*saṃghe garbho jñānadhātvāptiniṣṭhaḥ*）。但这并不使得扎西沃瑟将"地智"等同于如来藏的说法无效。

（'Jam dbyangs Shā kya gzhon nu）[1]处闻法后，即为《宝性论》与无著释造摄义疏（bsdus don gyi 'grel pa），并将其广授于噶玛巴·贡却熏奴（Karmapa Dkon mchog gzhon nu，1333—？）[2]等弟子，并"因此"令其广为人知。复授他空之密意与遍知觉囊巴（即朵波巴），起初虽未生起决定，然藉其后所修之"时轮（Kālacakra）"六支瑜伽，遂生起不共之觉受，通达末转法轮诸经、《宝性论》及无著释等了义论典，其所生之决定与法主让琼多杰之所许者相同，由是而持他空之宗义。"此他空宗义"自法主让琼多杰依次传至至尊瞻林巴（'Dzam gling pa，即止贡·却吉杰波['Bri gung Chos kyi rgyal po，1335—1407]等前辈诸师，而吾则从法主仁波切法海处求取此法，今当参照让琼多杰之《略义》（即《〈宝性论〉略义》）解释此论之义。[3]

鉴于此，扎西沃瑟的释论应被收入让琼多杰的文集中。而今，据说《摄义》已佚失。[4]

扎西沃瑟的释论与《宝性论释》相符，后者可定性为基于一种瑜伽行对如来藏诸经的特殊诠释。这也印证了我之前对让琼多杰与朵波巴见地的比较研究：让琼多杰对如来藏的阐述显然基于瑜伽行，而朵波巴则仍忠实于如来藏诸经之原意。

特别有意思的是扎西沃瑟关于《宝性论》第一品156—157的讨论，其中阐明了般若波罗蜜多与如来藏诸经教法之关系以及后者之标的：

---

〔1〕 自1326年起，他居于桑浦寺主位27年。见罗列赫（Roerich），1949—1953，329页。

〔2〕 斯特恩斯（Stearnes，1999，58页）提到了噶玛贡熏（Karma dkon gzhon）与仁达瓦（Red mda' ba）之间的一场辩论。

〔3〕 扎西沃瑟，前引文132 $_{2}$—$_{6}$：*gsang phu'i chos rje 'jam dbyangs shā kya gzhon nu la/chos rje rin po che rang byung rdo rjes gsan nas rgyud bla ma thogs 'grel dang bcas pa la bsdus don gyi 'grel pa mdzad/karma* （续上页）*pa dkon mchog gzhon nu la sogs slob ma rnams la rgya cher bshad nas/shin tu dar bar mdzad/kun mkhyen jo nang pa la yang gzhan stong gi dgongs pa bshad pas/dang po nges shes ma skyes kyang/phyis sbyor ba yan lag drug pa la thams cad mdzad pas nyams rtogs thun mong ma yin pa 'khrungs/'khor lo tha ma'i mdo rnams dang/rgyud bla ma thogs 'grel dang bcas pa sogs nges don gyis bstan bcos rnams la gzigs rtogs mdzad pas/chos rje rang byung pa'i bzhed pa dang mthun par nges shes skyes nas/gzhan stong gi grub mtha' bzung ba yin no/chos rje rang byung ba nas/drung 'dzam gling ba la sogs pa gong ma rnams la rim pa bzhin du brgyud nas/chos rje rin po che chos grags rgya mtsho la bdag gis zhus pa yin no// da ni gzhung don rang byung rdo rje'i bsdus don sor bzhag nas bshad par bya ste /*。

〔4〕 贝洽帝（Burchardi），2006，9页。

"或难言："此"如来"性既非住究竟地无执着境界之最胜圣者所能全知境界，甚深难见，何故却为凡愚夫说此？

答云：须说之故，略如二偈所言。初偈言及所难，后偈则作正答。

处处[1]皆说诸法空　如云如梦复如幻

然则何故如来言　一切有情具佛性

（《宝性论》第一品156）

怯懦心及轻慢心　执虚妄或谤真法

以及我执为五过　为离过失是故说[3]

（《宝性论》第一品157）

在引用相关释颂（《宝性论》第一品158—166）之后，扎西沃瑟举出并反驳了萨迦班智达（Sa skya Paṇḍita，1182—1251）对《宝性论》此段的解读：

上师萨迦大班智达（Mahāpaṇḍita）等学者有言："有情具如来藏之说既非了义亦非文从义顺（译注：即文字与含义一致），而为不了义，且具密意。何为其密意基？即空性也。其目的为断除轻慢自我等五过失。依字面而解"此不了义"所产生之矛盾为：若许有情之相续中具如是之如来藏，则与外道所许之唯一独立之常我相同。"

不同也。外道具我执之戏论，而此论中则说如来藏为：

〔1〕　即于许多经中，如诸般若经。

〔2〕　RGVV，779—19：*āha*a *yady evam asaṅganiṣṭhābhūmipratiṣṭhitānām api paramāryāṇām asarvaviṣaya eṣa durdṛśo dhātuḥ/tat kim anena bāla*b*janam ārabhya deśiteneti/deśanāprayojanasaṃgrahe ślokau/ekena praśno dvitīyena vyākaraṇam/śūnyaṃ sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyaṃ megha-svapnamāyākṛtābham/ity uktvaivaṃ buddhadhātuḥ punaḥ kiṃ sattve sattve 'stīti*c *buddhair ihoktam//līnaṃ cittaṃ hīnasattveṣv avajñā 'bhūtagrāho bhūtadharmāpavādaḥ/ātmasnehaś cādhikaḥ pañca doṣā yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārtham uktam //*。

a：根据两份写本（A $19b_2$；B $40b_5$）。约翰斯敦省略了"āha"可能只是误读（亦见施密特豪森Schmithausen1971，160页）。

b：约翰斯敦在bāla-与-janam之间插入了-pṛthag-，这与两份写本均不同（A $19b_2$；B $40a_5$）。

c：两份写本（A $19b_1$，B $40a_6$）均有astīti，这既不符合连音规则（sandhi），也不符合韵脚。

寂静故证最胜我　灭我无我二戏论[1]

（《宝性论》第一品37cd）

是故非如外道般执我，亦非如声闻之执我，因此无著释论中说远离彼等安立之戏论。若不许有情具如来藏，则成下文所说之五过失等：

若不闻此说　易生怯懦心

以其自卑故　菩提心不生

（《宝性论》第一品162[2]）[3]

此处称萨迦班智达开示如来藏教法为不了义，[4]这就要求他根据中观解释学的规则而陈述：“密意基”（藏文dgongs gzhi），即隐藏之真相；不了义背后的动机或需要（藏文dgos pa）；以及字面理解不了义所生之矛盾（藏文dngos la gnod byed）。[5]

另一方面，《宝性论》的前三引颂（RGV第一品1—3）显示了《宝性论》及《宝性论释》的最终编订者更熟悉瑜伽行解释学[6]的五原则。《释轨论》

〔1〕　RGVV，349：*paramātmātmanairātmyaprapañca*ª*vyupa*ª*śāntitaḥ //*。

ª：约翰斯敦版为-kṣaya-。

〔2〕　扎西沃瑟在此引用了《宝性论》第一品161（《宝性论释》78_{7}—$_{8}$）：“若不闻此说，易生怯懦心，以其自卑故，菩提心不生（*tathā hy aśravaṇād asya bodhau cittaṃ na jāyate/keṣāṃcin nīcacittānām ātmāvajñānadoṣataḥ //*）”。

〔3〕　扎西沃瑟，前引文206_{5}—207_{4}：*bla ma sa skya paṇ chen la sogs pa mkhas pa 'ga' zhig na re/ sems can la bde gshegs snying po yod par gsungs pa ni/nges don sgra ci bzhin pa ma yin/drang don dgongs pa can yin/de'i dgongs gzhi gang yin na stong pa nyid yin/dgos pa ni/bdag nyid la brnyas pa sogs skyon lnga spangs pa'i phyir yin/dngos la gnod byed ni/de lta bu'i bde gshegs snying po sems can gyi rgyud la yod par 'dod na/mu stegs pa dag bdag rtag pa gcig pu rang dbang can yod par 'dod pa dang mtshungs par 'gyur ro zhes zer ro// de ni mi mtshungs te*（原文：*ste*）*/ mu stegs pa ni bdag tu 'dzin pa'i spros pa can yin 'dir bde gshegs snying po ni/gzhung 'di nyid las/bdag dang bdag med spros pa dag// nye bar zhi bar dam pa'i bdag// zhes gsungs pa ltar/mu stegs bzhin bdag tu yang mi 'dzin/nyan thos bzhin bdag med du yang mi 'dzin pas/de dag gis btags pa'i spros pa dang bral bar thogs 'grel las gsungs so// sems can la bde gshegs snying po yod pa mi 'dod na// 'di ltar de ni ma thos pas// bdag la brnyas pa'i nyes pa yis// sems ni zhum pa 'ga' zhig la/byang chub sems ni skye mi 'gyur// zhes sogs gsungs pa'i skyon lnga so na gnas par 'gyur ro /*。

〔4〕　这也是布顿仁波切（Bu ston Rin po che）的观点（塞福特·鲁埃格（Seyfort Ruegg），1973，29—33页）。

〔5〕　见塞福特·鲁埃格，1985，309—311页；1988b，1—4页。及卡维松（Cabezón）1992，226—227页。

〔6〕　这些原则在下文所引《释轨论》（见VY，6_{13}—$_{16}$）中著名的一偈里被提出。凭借狮子贤

（*Vyākhyāyukti*）中指出解经时必须点明的五原则如下：(1) 需要（*prayojana*）；(2) 要义；(3) 词义；(4) “不同主题之间的”关联；(5) “反对者提出的”驳难及“对其的”反驳。很显然，论之要义（第二点）可以通过列举《宝性论》第一品1中的七金刚句（佛、法、僧、如来藏、菩提、功德与事业）来展示，其间的关联（第四点）在《宝性论》第一品3中有明示。此外，第一品中156—157颂更提出了反对者的驳难及其反驳（第五点），而表达其需要的方式也见于《宝性论》第一品157，且与世亲在《释轨论》中列举的可能需要相一致。[1]

若此处依循的正是瑜伽行派的解释学，则《宝性论》及其释论（*vyākhyā*）中那么提到的需要并未说此二论为不了义。[2] 这似乎就是扎西沃瑟的观点：若欲达成断除上述五过失之目的，则在教授凡夫时即应给与了义教法。

顺着这一思路，扎西沃瑟也总结并反驳了格鲁派（Dge lugs pa）的观点：

> 噶丹巴（Dga' ldan pa，即格鲁派 ）上师有言：“佛于中转法轮说诸法皆空，如梦如幻，复于此《宝性论》中说‘有情’皆具如来藏，或有人认为此犯重复之过失，以心之空性即如来藏故。虽如此，然为断除怯懦心等五过失，故慈氏说一切有情皆具如来藏。我等不许有情相续中真实心（sems bden pa）之空性与‘十’力等功德不可异离。复次，如来藏仅为空掉真实心之空性，此仅为无遮。”

此“说法”中未言任何功德相，故与“如来藏与法身同一”之说相违。关于法身之义，“《宝性论》第一品86a”[3] 有云：

（续上页）（Haribhadra）在《现观庄严论明义释》（*Abhisamayālaṃkāraloka*）（AAA，15_{23}—$_{24}$）中的引用，其梵文原文可知：*prayojanaṃ sapiṇḍārthaṃ padārthaḥ sānusaṃdhikaḥ/sacodyapari- hāraś ca vācyaḥ sūtrārthavādibhiḥ //*。

〔1〕 VY，8_{13}—$_{16}$：““可能之旨为：”正确教导全然迷惑者，令放逸者摄取诸功德，赞颂彼等畏惧怯懦者，令入道者心中生喜悦（*kun tu rmongs pa la yang dag par bstan pa dang/bag med pa rnams la yang dag par len du gzhug pa dang/kun tu zhum pa rnams la yang dag par gzeng bstod pa dang/yang dag par zhugs pa rnams la yang dag par dga' bar bya ste /*）”。

〔2〕 《释轨论》的第一条原则（应阐明经之需要）主要应用于人所欲注释之一切经典（见VY，8_{11}—12_{26}）。

〔3〕 RGVV，55_{12}：“*buddhadharmāvinirbhāgas*……”

佛法不相离[1]

值得注意的是，无著对《宝性论》第一品86a的注疏借用了下面出自《胜鬘经》的引文：

世尊，不空如来藏，过于恒沙不离不脱不思议佛法。[2]

这意味着扎西沃瑟与格鲁派相反，他完全支持《胜鬘经》中这一重要观点。然而，这便提出了扎西沃瑟是如何理解如来藏与其功德无可异离的问题。他仅通过引用《宝性论》便回答了这一问题：

心本性如空　明辉无变异
虚妄分别生　贪等离尘垢[3]
（RGV第一品63）

〔1〕　扎西沃瑟，前引文207_4—208_3：*/ yang bla ma dga' ldan pa dag na re/bka' bar pa las rmi lam dang sgyu ma bzhin chos thams cad stong par bshad nas/slar yang rgyud bla ma 'dir bde gshegs snying po yod par bshad pa ni bzlos pa'i skyon du 'gyur te/sems stong pa nyid bde gshegs snying po yin pa'i phyir snyam na de ltar mod kyi sems zhum pa la sogs pa nyes pa lnga spangs pa'i phyir/sems can thams cad la bde gshegs snying po yod ces gsungs pa yin no/zhes pa'i bshad pa mdzad do/sems can gyi rgyud la sems bden pas stong pa'i stong nyid de stobs sogs yon tan rnams dang dbyer med du yod pa ni mi bzhed do/yang bde gshegs snying po ni sems bden pas stong pa'i stong nyid med dgag rkyang pa yin no zhes zer mod/de la yon tan gyi rnam pa ci yang med pas/bde gshegs snying po chos sku dang don gcig par bshad pa dang 'gal te/chos sku'i don la/ sangs rgyas chos dbyer med pa dang/zhes gsungs pa'i phyir ro /*。

〔2〕　RGVV，55_{14}—$_{15}$：*aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmair iti /*。

〔3〕　扎西沃瑟，前引文208_3—208_4：*/ sems kyi rang bzhin 'od gsal gang yin pa//de ni nam mkha' bzhin du 'gyur med de//yang dag min rtog las byung 'dod chags sogs glo bur dri mas de nyon mongs mi 'gyur /*。最后一行与梵文本不同：“然而，它具有杂染……”见RGVV，43_9—$_{12}$：*cittasya yāsau prakṛtiḥ prabhāsvarā na jātu sā dyaur iva yāti vikriyām/āgantukai rāgamalādibhis tv asav upaiti saṃkleśam abhūtaparikalpajaiḥ //*。

参考文献

缩写

D 德格版《丹珠尔》，《藏文大藏经》。台北SMC出版，2001。

P 北京版《丹珠尔》，《藏文大藏经》。东京／京都：西藏大藏经研究会，1957。

梵文文献

1 AA-《现观庄严论》（*Abhisamayālaṃkāra*）。Ramshankar Tripathi编（包括《现观庄严论释》（*Abhisamayākaṃkāravṛttiḥ Sphuṭārthā*））。《印藏系列图书集》（*Bibliotheca Indo-Tibetica Series*）第2。鹿野苑（Sarnath）：高等藏学中央研究院（Central Institute of Higher Tibetan Studies），1993。

2 AAA-《现观庄严论明义疏》（*Abhisamayālaṃkāraloka*）（这是狮子贤的著作）。荻原云来（Unrai Wogihara）编，第一卷。东京（Tokyo）：东洋文库（the Toya Bunko），1932—1935。

3 AMĀ-《持无作意》（*Amanasikārādhāra*）。见于《不二金刚集》（*Advayavajrasaṃgraha*），密教经典文献研习小组（Study group on sacred Tantric texts）编。《综合佛教研究所年报》（*Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism*），大正大学（Taisho University）11，1989，209—2202页（＝136—143页）。

4 TŚBh-《唯识三十论》（*Triṃśikābhāṣya*），见于《唯识论》（*Vijñāptimātratāsiddhi*），西尔维恩·列维（Sylvian Levi）编，巴黎：高等研究院图书馆（Bibliotheque de l' Ecole des Hautes Etudes），历史与语文学研究（Sciences historique et philologique），1925，15—45页。

5 DK-《道歌藏》（*Dohākośa*），作为一个部分（pratīka）收录于DKP中。

6 DKP-《道歌藏释》（*Dohākośapañjikā*）。Prabodh Chandra Bagchi编，《加尔各答梵文丛书》（*Calcutta Sanskrit Series* 25c），1938，72—148页。

7 DKP（P）-《道歌藏释》（*Dohākośapañjikā*）（藏译本）。北京版《丹珠尔》（P），第3101号，续注（*rgyud' grel*）部，mi卷，199a1—231a5叶。

8 《广大疏》（*Bṛhaṭṭīkā*，藏译本）。引自《噶玛巴丹珠尔》（Karmapa Tenjur＝东北大学版第3808号）。隆德（Rumtek）／德里（Dehli），198?（无日期）。

9 MAV-《辨中边论》（*Madhyāntavibhāga*），见MAVBh。

10 MAVBh-《辨中边论释》（*Madhyāntavibhāgabhāṣya*）。长尾雅人（Gadjin M. Nagao）编。东京：铃木学术财团（Suzuki Research Foundation），1964。

11 MAVṬ-《辨中边论疏》（*Madhyāntavibhāgaṭīkā*）。山口益（S Yamaguchi）编。名古屋（Nagoya）：破尘阁书房（Librairie Hajinkaku），1934。

12 RGV-《宝性论/大乘无上续论》（*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśastra*）。爱德华·约翰斯敦（Johnston, Edward）编。巴特那（Patna）：比哈尔研究社（Bihar Research Society），1950（其中包括《宝性论释》[*Ratnagotravibhāgavyākhā*]）。

13 RGVV-《宝性论释》（*Ratnagotravibhāgavyākhyā*），见RGV。（约翰斯敦版所基于的两个写本A和B在约翰斯敦1950，vi-vii页有所描述。亦见班得斯基（Bandurski）等，1994，12—13页）。

14 LAS-《入楞伽经》（*Laṅkāvatārasūtra*）。南条文雄（Bunyiu Nanjio）编Bibliotheca Otaniensis 1。京都：大谷大学出版社（Otani University Press），1923。

15 VY-《释轨论》（*Vyākhyāyukti*）（藏译本）。收于Jong Cheol Lee编《世亲研究：以〈释轨论〉为特别参考》（*A Study of Vasubandhu: With Special Reference to the* Vyākhyāyukti）（日文）中。卷二：《世亲〈释轨论〉的藏文本》。东京：山喜房（Sankibo Press），2001。

16 SNPS(C)-《灌顶说示释难》（*Sekanirdeśapañjikā*）。出自剑桥的梵文写本，剑桥大学图书馆（Cambridge University Library），东方写本第149号。

17 SNPS(P)-《灌顶说示释难》。出自圣彼得堡的梵文写本，Gosvdarstvennaja Publicnaja Bibliotaka im. M.E, Saltykova Ščcedrina，第283号写本。

18 SNS-《解深密经》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）。艾蒂安·拉莫特（Étienne Lamotte）编，《解深密经：密意之阐释》（*Saṃnirmocanasūtra: L'Explication des mysteres*）。鲁汶（比利时），巴黎：收藏处（Bureaux de Recueil），1935。

藏文文献

1 佚名，《〈宝性论〉教诫》（*Theg chen rgyud bla ma'i gdams pa*）。《噶当文集》（*Bka' gdams pa'i bka' 'bum*），卷50，147—156页。

2 贡嘎卓却（Kun dga' grol mchog），《百解传承史》（*Khrid brgya'i brgyud pa'i lo rgyus bzhugs so*）。《教诫藏》（*Gdams ngag rin po che'i mdzod*）卷18，67—98页。亦见于《觉囊贡嘎卓却百教轮》（*Jo nang kun dga' grol mchog gi khrid brgya'i skor*）。德哈拉丹（Dehra Dun）：萨迦中心（Sa Skya Centre），1984。

3 康楚·罗卓泰耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas），《〈宝性论〉之解说方式：配合现量道之解说方式解释〈大乘无上续论〉之心要义·不退转之狮子吼》（*Rgyud bla ma'i bshad srol: Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam par 'grel pa phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro zhes bya ba bzhugs so*）。德隆寺：无日期。

4 廓译师·熏奴贝（'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal），《大乘无上续论释·极明真实之镜》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*），克劳斯-迪特·马特斯编（《尼泊尔研究中心出版系列》[*Nepal Research Centre Publications*]24），斯图加特：弗朗兹·斯坦纳出版社（Franz Steiner Verlag），2003。

——《青史》（*Deb ther sngon po*）。洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra）影印《百藏丛书》（*Śata-piṭaka Series*）。新德里：印度文化国际研究院（International Academy of Indian Culture），1974。

5 俄·洛丹喜饶（Rngog Blo ldan shes rab），《俄译师所造〈宝性论〉略义》（*Theg pa chen po rgyud bla'i don bsdus pa rngog lo chen pos mdzad pa bzhugs so*）。尼泊尔-德国写本保护计划（NGMPP），L519／4号卷轴，66页。

6 杰·扎西沃瑟（Rje Bkra shis 'od zer），《大乘无上续论释·显明日光藏》（*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcod kyi 'grel pa gsal ba nyi ma'i snying po*）。见《噶玛巴让琼多杰全集（*Collected Works (gsung 'bum) of Karma pa Rang byung rdo rje*）》，Ja卷，126—262页。成都：四川民族出版社，200? 年。

7 朵波巴·摄啰监灿（Dol po pa shes rab rgyal mtshan），《觉囊山法了义海》（*Jo nang ri chos nges don rgya mtsho*）。北京：民族出版社，1998。

8 司徒·班禅却吉迥乃（Situ Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas）及贝洛次旺衮甲（'Be lo Tshe dbang kun khyab），《修习传承噶玛噶仓传承师仁波切传·无边宝月水晶鬘》《*Sgrub brgyud karma kaṃ tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba*》，2卷，影印自八邦寺（Dpal spungs）版，新德里：坚赞与克桑勒喜（D. Gyaltsan & Kesang Legshay），1972。

二手文献

1 弗兰克·班得斯基（Frank Bandurski）等，1994，《佛教文献研究》（*Untersuchen zur buddhistischen Literatur*）。净心比丘（Bikkhu Pāsādika），迈克·施密特（Micheal Schmidt）及王邦维著。《从吐鲁番发现的佛教文献梵文词典》（*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen*

Texte aus der Turfan-Funden）丛书，续补5。哥廷根（Göttingen）：梵登哈克与卢布雷希特（Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen）。

2 卡尔·布鲁恩霍兹（Karl Brunnhölzl），2011，《般若波罗蜜多：印度之他空师》（*Prajñāpāramitā: Indian "gzhan stong pas"*），《维也纳藏学与佛学研究》（*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*）丛书之70。维也纳：藏学与佛教研究小组（Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien）。

3 安娜·贝洽帝（Anne Burchardi），2006，《西藏〈宝性论〉释论名录》（暂定）（*A Provisional List of Tibetan Commentaries on the* Ratnagotravibhāga）。《西藏杂志》（*The Tibet Journal*）31／4，3—46页。

4 荷赛·卡维松（José Cabezón I.），1992，《世亲〈释轨论〉中大乘经的真实性》（*Vasubandhu's* Vyākhyāyukti *on the Authenticity of the Mahāyāna Sutras*）。《语境中的文本：南亚传统解释学》（*Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*）。杰弗里·蒂姆（Jeffrey R. Timm）编。阿尔巴尼，纽约：221—243页。

5 帕德摩那巴·阇尼（Padmanabh S. Jaini），1985，《律天之〈唯识三十颂疏〉（*Triṃśikā-Ṭīkā*）梵文残片（The Sanskrit Fragment of Vinītadeva' s Triṃśikā-Ṭīkā）。《东方与非洲研究学院通报》（*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*）48／3，470—492页。

6 克劳斯-迪特·马特斯，1996，《辨别现相与真实本质：辨法法性论》（*Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen* (Dharmadharmatāvibhāga)），《印度与西藏丛书》（*Indica et Tibetica*）第26。斯维斯塔尔-奥登多夫（Swistal-Odendorf）：印藏出版社（Indica et Tibetica Verlag）。

——2004，《多罗那他之"甚深义之二十一差别论"——朵波巴与释迦确丹二他空师之见地比较》（*Tāranātha's 'Twenty-One Differences with regard to the Profound Meaning' – Comparing the Views of the Two gŹhan stoṅ Masters Dol po pa and Sākya mchog ldan*）。《国际佛教研究学会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）27／2，285—328页。

——2007，《显教大手印能基于慈护之〈说无所住〉Apratiṣṭhānavāda被正名吗？》（Can Sūtra Mahāmudrā be justified on the Basis of Maitrīpa's Apratiṣṭhānavāda?），见《恩斯特·斯泰因克勒先生七十旬贺寿文集》（*Papers dedicated to Ernst Steinkeller on the occasion of his 70th birthday*）（《维也纳藏学与佛教学研究》丛书70／2）。维也纳2007：藏学与佛教研究小组，545—566页。

——2008a，《通往佛性的直接路径：廓译师对〈宝性论〉中大手印阐释》（*A Direct Path*

to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga）。《印藏佛教研究丛书》（*Studies in Indian and Tibetan Buddhism*）。波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications）。

——2008b，《不同的大乘“真”之范式的竞争中的〈楞伽经〉的作用》（*Die Rolle des Laṅkāvatārasūtra im Wettstreit der verscheidenen Mahāyāna-Modelle der Realität*）XXX。弗莱堡德国东方学大会（Deutscher Orientalistentag Freiburg），2007年9月24—28日。《讲座选编》（*Ausgewählte Vorträge*），雷内布鲁勒（Rainer Brunner），詹斯·彼得·劳特（Jens Peter Laut）及毛鲁斯·雷考斯基（Maurus Reinkowski）编。在线出版物，2008年8月。链接：http://orient.ruf.uni-feiburg.de/dotpub/mathes.pdf（上次访问时间：2012年2月12日）。

——2008c，《〈四手印次第〉与卡洛巴注疏选篇》（*The 'Succession of the Four Seals' [Caturmudrānvaya]Together with Selected Passages from Karopa's Commentary*）。《密教研究》（*Tantric Studies*）1，89—130页。

——2009，《慈护之〈持无作意〉：为无作意正名》（*Maitrīpa's Amanasikārādhāra* ['*A Justification of Becoming Mentally Disengaged*']）。《尼泊尔研究中心杂志》（*Journal of the Nepal Research Centre*）13，5—32页。

7 约翰·鲍尔斯（John Powers），1994，《佛的智慧：〈解深密经〉》（*Wisdom of the Buddha: The* Saṃnirmocanasūtra）。《藏文译本系列》（*Tibetan Translation Series*）16，约翰·鲍尔斯译。伯克利（Berkeley）：佛法出版（Dharma Publishing）。

8 乔治·罗列赫（ George N. Roerich），1949—1953，《青史》（*The Blue Annals*）2卷。《孟加拉皇家亚洲学会，专著丛书之七》（*Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series* 7），加尔各答（Kalkota）：孟加拉皇家亚洲学会。

9 兰伯特·施密特豪森（Lambert Schmithausen），1971，《〈宝性论〉文献学注疏》（*Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga*）。《维也纳南亚学杂志》（*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*）15，123—177页。

10 大卫·塞福特·鲁埃格（David Seyfort Ruegg），1973，《布顿仁钦珠论如来藏》（*Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub*）。《法兰西远东学院出版品》（*Publications de l'École française d'Extreme-Oriente*）88。巴黎：法兰西远东学院（École française d' Extreme-Oriente）。

——1985，《意图，蕴意及预设：作为解释学概念的梵文词“密意”和藏文词“密意／密意基”》（*Purport, Implicature and Presupposition: Sanskrit Abhiprāya and Tibetan dGongs pa/ dGongs gzhi as Hermeneutical Concepts*）。《印度哲学杂志》（*Journal of Indian Philosophy*）13，

309—325页。

——1988b,《藏文解释学词汇dGongs gzhi“密意基”的印度来源》(*An Indian Source for the Tibetan Hermeneutical Term dGongs gzhi* ‘*Intentional Ground*’)。《印度哲学杂志》16，1—4页。

11 赛勒斯·斯特恩斯（Cyrus Stearns），1999,《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》(*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*)。《纽约州立大学佛教研究丛书》(*SUNY Series in Buddhist Studies*)。阿尔巴尼，纽约：纽约州立大学（SUNY）。

12 铃木大拙（Teitaro Daisetsu Suzuki），1966,《〈入楞伽经〉：一份大乘文本》(*The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*)。伦敦：劳特里奇与基根·保罗出版社（Routledge & Kegan Paul）。

13 高崎直道（Jikido Takasaki），1966,《〈宝性论（无上续）〉作为一种大乘佛教如来藏理论之论述研究》(*A Study on the Ratnagotravibhāga* [*Uttaratantra*] *Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*)。《罗马东方丛书》(*Rome Oriental Series*) 23。罗马：意大利中远东研究院（Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente）。

十

他空传统的多样性一览[1]

安妮·贝洽帝（Anne Burchardi）著，杨杰 译

摘 要

本文主要介绍两个传统西藏佛教学者对他空一词的范围及含义所做的研究。所选的两个文本中，其中之一为白玛毕渣（Padma bi dza，译言：莲花种，20世纪）所造，另一为多罗那他（Tāranātha，1575—1634）所造，二者皆对前辈他空学者的不同见地进行了总结与比较。这样的阐释性研究为我们呈现了对“他空”论题下同一个多元性材料的不同诠释方式，故颇有意义。此外，二者还提出了该材料中不同层面论述的语境化理解方式。

[1] 本文是笔者在牛津第十届国际藏学研讨会（2003年9月6日至12日）上所发表的论文的修订扩充版。感谢金·史密斯（Gene Smith）、大卫·塞福特·鲁埃格（David Seyfort Ruegg），荷赛·卡维松（José Cabezón）及卡尔·布鲁恩霍兹（Karl Brunnhölzl）提供的建议。

导 言

作为自空（rang stong）的对立面，他空（gzhan stong）[1] 在辩论场合中常被提及。学界已对这些争论的历史背景、著名他空师及其著作给予了一些关注，但是迄今为止，与可利用的原始藏文资料相比，他空一词在不同的解释学与哲学语境下诠释的差异在非藏文出版物中，并未得到足够的重视。[2] 所幸的是，这种情况正在逐年改观，我希望我的这一回顾能在一些细微的方面深化我们对他空传统的总体认识。

有关藏土诸师所持他空见的材料可谓汗牛充栋，亟待研究。此处，笔者拟选取两篇展示他空的不同理解与定义方式的分析研究。

〔1〕 Gzhan stong可译为“他空”，rang stong可译为“自（性）空”。一般认为自空所指的对象是世俗诸法。所谓的他空师通常（并非绝对）视他空所指的对象唯胜义。参多吉旺秋（Wangchuk Dorji），“宁玛派对如来藏的诠释”（*The rÑiṅ-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha*），《维也纳南亚学杂志》（*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*）48（2004）：171—213页，其中在171注3中对他空一词的不同应用作了解释。

〔2〕 以下所列为与他空相关的一些重要的英文研究：大卫·塞福特·鲁埃格（David Seyfort Ruegg），《比较观中的佛性、心识与渐悟问题：关于印藏佛教的传承与接受》（*Buddha Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*），伦敦（London）：伦敦大学，亚非学院，1989（School of Oriental and African Studies, University of London, 1989）；苏珊·胡卡姆（Susan Hookham），《佛性》（*The Buddha Within*），奥尔巴尼（Albany）：纽约州立大学出版社（SUNY Press, 1991）；马修·凯普斯坦（Matthew Kapstein），《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集：引言与目录》（*The 'Dzam thang Edition of the Collected Works of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rGyal mtshan: Introduction and Catalogue*），新德里（New Delhi）：协竹出版社（Shedrup Books, 1992）；塞勒斯·斯特恩斯（Cyrus Stearns），《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltshen*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1999；马修·凯普斯坦，“我辈皆为他空见者：评保罗·威廉姆斯的《自证分：对西藏中观的辩护》”（*We Are All Gzhan stong pas: Refections on The Refexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, by Paul Williams），《佛教伦理学杂志》（*Journal of Buddhist Ethics*），第七期，2000，105—125页；E.金.史密斯（E. Gene Smith），《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文献》（*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*），克尔提斯·夏弗（Kurtis R. Schaeffer）编，波士顿：智慧出版社（Boston: Wisdom Publications），2001。

白玛毕渣

第一个研究名为《答问 · 初升之月》(*Dri lan tshes pa'i zla ba*)，[1] 这是一份20世纪较为晚近的作品，由藏东苏芒一位名叫白玛毕渣（Padma bi dza，亦名白玛南杰Padma rnam rgyal）[2] 的堪布受司徒 · 白玛旺却杰布（Si tu Padma dbang mchog rgyal po，1886—1952）之托而造，该文乃针对向八蚌寺（dPal spungs）佛学院提交的二十五个问题所作的回答。[3] 以下为其摘要。

〔1〕 印刷地点与时间不明。该文本由不丹国家图书馆前任馆长洛奔 · 贝玛拉（Lopon Pemala）慷慨提供，对其研究则在不丹的尼玛陇寺学院内进行。

〔2〕 见http://www.tbrc.org P5784。

〔3〕 其引言部分提到一份写有二十五个问题的纸卷被送至多康八蚌寺大法座佛教兴盛法轮洲（Thub bstan dar rgyas chos 'khor gling），并递至慈氏怙主司徒仁波切座右，其中主要就心要大乘显密之基道果而对自空中观与他空中观之差别提出疑问。文中指出这些问题乃向文殊怙主利他光明学院的学者们提出，提问者是一位来自嘉绒名叫噶玛俄顿（Karma nges don）的人。细察其词义，撰文者似为一具证者（rtogs ldan），就其法义见地而言，作者应具有一定程度的思择定解（*de la skabs 'dir rgyal rong ba ka rma nges don yin zer ba zhig gis/mdo khams bka' brgyud kyi gdan sa chen po shar dpal spungs thub bstan dar rgyas chos 'khor gling du 'khod pa'i byams mgon si tu rin po che'i chos sde/'jam mgon gzhan phan snang ba'i slob grwa pa gzhi byes kyi mkhas pa rnams la dri ba yin zer ba dbu ma rang stong dang gzhan stong gnyis kyi khyad par dri bya'i snying por gyur ba'i theg chen mdo sngag phyogs kyi gzhi lam 'bras bu'i skor ci rigs pa nas brtsams te dri ba nyer lnga tsam zhig mdzad 'dug pa'i shog dril lag tu son te tshig don la legs par brtags pas/tshig gi dag sdeb ni rtogs ldan phal cher gyi lugs su 'dug la/don gyi cha rnams spyir rnam dpyod kyi drod tshad nyul ba'i dri ba re yin /*; Padma bi dza [Zur mang mkhan po padma rnam rgyal], Dri lan tshes pa'i zla ba [n.p., n.d.], 2.4—3.4）。

这些问题都十分尖锐，且包含肯定与否定两重答案。例如：

分别为法身抑或为迷乱相？若为实相，则此凡庸心识即与无造作之法身与大手印不共法相违；若为迷乱相，轮回即成法身。（*rnam rtog chos sku gnas lugs 'khrul lugs gang/gnas lugs yin na tha mal shes pa 'di/ ma bcos chos sku phyag chen khyad chos 'gal/'khrul lugs yin na 'khor ba chos skur thal /*; Padma bi dza, Dri lan tshes pa'i zla ba, 14.1—14.2）。

另一个问题是：

于基位，种姓是否为本净？若为本净，则骤生之迷乱基又为何者？同此，迷乱相亦应说为清净相；若非本净，则法尔功德与客尘垢染又为何者？（*gzhi dus rigs pa ye dag yin nam min/yin na glo bur 'khrul gzhi gang la bya/ji ltar 'khrul tshul dang ni dag tshul smros/ye dag min na yon tan rang bzhin dang/dri ma glo bur ba de ci la ser /*; Padma bi dza, Dri lan tshes pa'i zla ba, 47.4—47.5）。

翻译

简而言之，答问之要点即自空中观与他空中观之差别：

1. 总说其主旨之差别；

2. 别说觉囊派之密意；

3. 说两系中观成立之理。

总说其主旨之差别

（自空与他空）名义之差别主要有七：

1. 遍知觉囊父（即朵波巴·摄啰监灿，Dol po pa shes rab rgyal mtshan，1292—1361）子许识为自空，智（ye shes）为他空。

2. 释迦确丹·赛多班钦（Śākya mchog ldan Gser mdog paṇ chen，1428—1507）许有法显现为自空，法性（dharmatā）光明为他空。

3. 萨桑玛底班钦（Sa bzang ma ti paṇ chen，1294—1376）许境与有境为自空，界与智为他空。

4. 噶玛巴·敦都多杰（Karma pa bdud 'dul rdo rje，1733/4—1797/8）许轮回为自空，涅槃为他空。此为善见。

5. 弥觉（Mi bskyod，1507—54）父子许清净身与智就实相而言为自空，就现相而言为他空。

6. 蒋贡司徒班钦（'Jam mgon si tu paṇ chen，1700—74）许破为自空，立为他空。此为善见。

（续上页）

后记中写道：

吾等之种姓遍主慈氏怙主大司徒仁波切将此问卷持于手中，敲打吾首，如槌击鼓，嘱曰："请为此作一满意之答复！"赖彼法主及文殊怙主利他光明等师之大恩栽培，苏芒人白玛毕渣得以忝列于八蚌寺佛教兴盛法轮洲之末座。吾于前往多康佐钦之路上住于德格王剁如仓家，其间随思之所至而作此文。（*rang re'i rigs kyi khyab bdag byams mgon tā'i si tu rin po ches 'di'i dri ba'i shog dril lag tu gnang nag snga la dbyug gus bskul bskul ba'i dpe ltar lags pas/'di la lan yid tshim pa zhig thob cig ces bka' stsal spyi bor phebs par brten nas/rje de nyid dang 'jam mgon gzhan phan snang ba sogs kyi bka' drin gyis rjes su 'tsho zhing/shar dpal spungs thub bstan dar rgyas chos 'khor gling gi gral mthar 'khod zur mang ba padma bi dzas mdo khams rdzogs chen phyogs dpe cha spar du 'gro ba'i lam zhor/sa skyong sde dge'i mdun mdzod lto ru tshang sar 'dug skabs blo thog nas shar byung du bris ba dag par bshus nas bskur ba dge legs 'phel /*; Padma bi dza, Dri lan tshes pa'i zla ba, 75.2—75.5）。

7. 噶陀·格泽班钦（Kaḥ thog dge rtse paṇ chen，1761829）许根本定之决定位为自空，后得之分别位为他空，此为善见。

此七种简要安立之主张乃为令诸智者之慧见简明化而作。[1]

若对此七点更作简化，则可摄之成三：(1) 觉囊派主要以智为他空；(2) 释迦确丹以界为他空；(3) 余者以界智二者为他空。[2]

复可摄之成二：前五点（1—5）乃依所抉择（gtan la dbab bya）[3] 而安立自空与他空，而后两点（6—7）则依能抉择（gtan la 'bebs byed）而安立。[4]

由是可依识（自空）、智（他空），有法（自空）、法性（他空），轮回（自空）、涅槃（他空），能所二取（自空）、界智（他空），[5] 实相（自空）、现相（他空），破（自空）、立（他空），根本定（自空）、后得位（他空）而将他空中观之差别说为七种（1—7）、三种（1, 2, & 3—7）、两种（1—5依所抉择，6—7依能抉择）。[6]

---

〔1〕 *mdor bsdus gnad kyi dris lan dbu ma rang stong dang gzhan stong gi khyad par la/'dod tshul gyi dbye ba spyir bstan pa/jo nang pa'i dgongs pa bye brag tu brjod pa/dbu ma gnyis kyi ' thad tshul bstan pa dang gsum las/dang po la ming don ci rigs kyi dbye sgo gtso bor bdun tsam du 'dug ste/ kun mkhyen jo nang yab sras ni/ rnam shes rang stong/ye shes gzhan stong du 'dod pa dang/shāka [read shākya] mchog pa gser mdog paṇ chen ni/chos can snang ba rang stong/chos nyid 'od gsal gzhan stong du 'dod pa dang/sa bzang ma ti paṇ chen ni/ yul dang yul can rang stong//dbyings dang ye shes gzhan stong du 'dod pa dang/karma pa bdud 'dul rdo rje ni/ 'khor ba rang stong//myang 'das gzhan stong tsam du 'dod na legs phyogs dang/ kun mkhyen mi skyod yab sras ni/dag pa'i sku dang ye shes kyang gnas tshul rang stong/snang tshul gzhan stong du 'dod pa dang/'jam mgon si tu paṇ chen ni/dgag phyogs rang stong/sgrub phyogs gzhan stong du 'dod na legs phyogs dang/kaḥ thog dge rtse paṇ chen ni/ mnyam gzhag la zlo'i skabs rang stong/rjes thob shan 'byed skabs gzhan stong du 'dod pa legs zhes pa ste/'dod tshul bdun po 'di dag ni blo gsal rnams kyi blo gros zor yangs pa'i ched du bsdus te bkod pa yin no/* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 60.3—61.4）.

〔2〕 *bdun pa de'ang bsdu na/jo nang pa gtso bor ye shes gzhan stong/shāka* （*read shākya*） *mchog pa dbyings gzhan stong/gzhan rnams dbyings ye gnyis ka'i gzhan stong ste gsum du 'du'o /* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 61.4—61.5）.

〔3〕 *gtan la dbab bya*：即断定或抉择之对象。

〔4〕 *de'ang snga ma lnga gtan la dbab bya'i sgo nas dang/phyi ma gnyis 'bebs byed kyi sgo nas gtso bor rang stong dang gzhan stong du bzhag pas gnyis su 'du'o /* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 61.5—61.6）.

〔5〕 此处白玛毕渣对调了第三种与第四种观点之顺序。

〔6〕 *smras pa rnam shes ye shes chos can chos nyid dang/'khor 'das gzung 'dzin dbyings ye gnas snang tshul/dgag sgrub mnyam rjes sgo nas rang stong dang/gzhan stong dbu ma'i khyad par bdun gsum gnyis/shes par skabs kyi tshigs su bcad pa'o /* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 61.6—62.1）.

别说觉囊派之密意

于四部宗义中，藏土将一些中观宗义判为自空与他空二者。其一名为自空中观，主说中转法轮所强调之空分。[1]

其二，以殊胜密咒（乘）之密意加覆于末（转法轮）时，可将大多数经之密意释为密咒（乘）。末转法轮经之究竟义与无上密续之究竟义二者相合，所净之迷乱垢染即说为自空。虽不许基位有异熟之功德，然离系之所净基、界与智、恒常坚稳寂静之自性则可抉择为他空。此乃遍知觉囊父子之密意，彼以他空中观之名遍闻于藏土。[2]

说两系中观成立之理

1. 两系中观之差别；
2. 二者究竟无违之理。

---

〔1〕 *gnyis pa jo nang pa'i dgongs pa bye brag tu brjod pa ni/spyir grub mtha' bzhi las/bod kyi phyogs su dbu ma'i grub mtha' 'dod tsul [read tshul] 'ga' zhig la rang stong dang gzhan stong gnyis su dbye rigs pa'i dang po ni/bka' 'khor lo bar pa gtso bor gyur pa'i stong phyogs gtso bor ston skabs dbu ma rang stong du ming chag pa dang /* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 62.1—62.3）.

〔2〕 *gnyis pa ni gong ma sngags kyi dgongs pas gung 'gebs skabs/mdo phal cher gyi dgongs pa yang sngags ltar 'grel rung bas/'khor lo tha ma'i mdo don mthar thug dang/bla med sngags kyi rgyud don mthar thug gnyis lto sbyar te sbyang bya 'khrul pa'i dri ma rang stong du bstan nas/rnam par smin pa'i yon tan gzhi dus su mi 'dod par gsungs kyang bral ba'i phyogs kyi sbyang gzhi dbyings dang/ye shes rtag brtan zhi ba g.yung drung gi rang bzhin gzhan stong yin ces gtan la phab pas/ bod du kun mkhyen jo nang yab sras kyi dgongs pa dbu ma gzhan stong zhes yongs su grags pa'i ming chags pa yin no /* （Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 62.3—62.6）

两系中观之差别

自空中观与他空中观之差别应依无颠倒之经续密意，经由所抉择、能抉择、抉择方式三者而了知。[1]

所抉择差别

就所抉择而言，可说两系中观之差别为："过失为自空，功德为他空。"[2]

中转法轮之经及其密意释主说空分为所净，亦即骤生迷乱之过失，彼为自空。末转法轮之经典与密续等主说所净基，亦即界智之功德，彼为他空。[3]

能抉择差别

就两系中观之差别，亦可说："遮破理（dgag phyogs kyi rigs pa）为自空，成立理（sgrub phyogs kyi rigs pa）为他空。"[4]

依怙主龙树所言："诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。"可说中转法轮等所依之遮破理为自空教法；依补处弥勒所言："佛法身周遍，真如无差别，具佛性有情，说有如来藏。"可说末转法轮之成立理为他空教法。[5]

---

〔1〕 *gsum pa dbu ma gnyis kyi ' thad tshul bstan pa la/dbu ma gnyis kyi khyad par mdzad tshul dang/de gnyis mthar thug 'gal med tshul gnyis las/ dang po ni/de ltar dbu ma rang stong dang gzhan stong gi khyad par dbab bya/ 'bebs byed/'bebs tshul gsum gyi sgo nas mdo sngags kyi dgongs don phyin ci ma log pa ltar shes dgos pa las*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 62.6-63.2）.

〔2〕 *dang po gang zhig gtan la dbab bya skyon rang stong yon tan gzhan stong gi sgo nas dbu ma gnyis kyi khyad par bstan ces brjod kyang rung ste /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 63.2—63.3）.

〔3〕 *gtso cher 'khor lo bar pa'i mdo dang dgongs 'grel sogs las stong cha bstan pa'i skabs sbyangs bya glo bur 'khrul pa'i nyes skyon rang stong dang/gtso cher 'khor lo tha ma'i gzhung dang sngags rgyud sogs las sbyangs gzhi dbyings dang ye shes kyi yon tan gzhan stong du bstan par 'dod pa ltar ro /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 63.5-64.1）.

〔4〕 *gnyis pa gang gis gtan la 'bebs byed dgag phyogs kyi rigs pas rang stong dang/sgrub phyogs kyi rigs pas gzhan stong gi sgo nas dbu ma gnyis kyi khyad par yang rung ste /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 64.1—64.2）.

〔5〕 *mgon po klus/bdag las ma yin gzhan las min/ gnyis las ma yin rgyu med min/dngos po gang dag gang na yang/skye ba nam yang yod ma yin/ ces sogs gsung pa ltar gtso bor 'khor lo bar pa la sogs pa'i dgag phyogs kyi rigs pas rang stong du bstan tshul dang/rgyal tshab byams pas/ rdzogs sangs sku ni 'pho phyir dang/ de bzhin nyid dbyer med phyir dang/rigs yod phyir na lus can kun/rtag tu sangs rgyas snying po can/ zhes*

抉择方式差别

开示法界共相之方式可说为自空，开示自相之方式可说为他空，此如阿阇黎无著将法界判为共相与自相二分。[1]

中转法轮依十六空等抉择法界共相之方式可说为自空，末转法轮与密咒（乘）依心性光明等抉择法界自相如来藏之方式可说为他空。[2]

是故，由细察彼等说法之根源即可知两系中观之安立方式。复次，如前所说，当依三种方式而作决定。

以颂作结云：

过失功德破与立　共相自相之法界
能所抉择及方式　自空他空三差别[3]

二者究竟无违之理

如是，依强调三种差别之传规即可为两系中观定名。强调中转法轮之界与如幻自性者即许名为自空中观，强调末转法轮与密咒（乘）之基界与本智自性者即许名为他空中观。[4]

（续上页）*sogs gsungs pa ltar 'khor lo tha ma'i sgrub phyogs kyi rigs pas gzhan stong du bstan na yang rung ba ltar ro /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 64.2—64.5）.

〔1〕 *gsum pa ji ltar gtan la 'bebs tshul chos dbyings spyi mtshan bstan pa'i tshul gyis rang stong dang/ rang mtshan bstan pa'i tshul gyis gzhan stong du bstan kyang rung ste/slob dpon thogs med kyis chos dbyings la spyi mtshan dang rang mtshan gnyis su phyes pa ltar ro /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'I zla ba*, 64.5-64.6）.

〔2〕 *'khor lo bar pas stong nyid bcu drug sogs kyi sgo nas chos dbyings spyi mtshan gtan la 'bebs pa'i tshul gyis rang stong dang/'khor lo tha ma sngags dang bcas pa las sems nyid 'od gsal sogs kyi sgo nas chos dbyings rang mtshan bde gshegs snying po gtan la 'bebs pa'i tshul gyis gzhan stong du bstan na yang rung ba'i phyir /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 64.6—65.2）.

〔3〕 *gsungs pa'i khungs rnams la legs par brtags pas/ dbu ma gnyis kyi 'jog mtshams go yang rung zhing/de'ang bshad ma thag pa ltar tshul gsum gyi sgo nas nges par bya'o/'dir smras pa'i sdom/skyon dang yon tan dgag dang sgrub/ phyi dang rang gi mtshan nyid dbyings/gang zhig gang gis tshul ji ltar/rang gzhan stong pa'i kyad par gsum/ zhes par skabs kyi tshigs su bcad pa'o /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 66.2—66.4）.

〔4〕 *gnyis pa dbu ma gnyis po mthar thug 'gal ba med tshul ni/de ltar khyad par gsum po tsam zhig rtsal du 'don lugs kyis dbu ma gnyis kyi mtshan du chags pa des na 'khor lo bar pa'i dbyings dang sgyu ma'i rang*

实际上，自空中观许法性远离常断一切戏论之同时，亦应许其可显现为基、身与智之自性。而他空中观亦应许现空之界离一切戏论。是故，可善成立两系中观之密意相同，亦即究竟超越一切戏论与常断相之大双运。[1]

分　析

众所周知，他空传规诸师所持之见地从朵波巴时代开始直至今日皆不尽相同。白玛毕渣确定了跨度达六个多世纪的时间范围内七位祖师的七个不同见地，且将其分门别类以资比较。在第一个语境中，自空与他空主要针对分属二谛之法，在第二个语境中，自空与他空则说为不同的抉择方式，在第三个语境中，则视自空与他空为获得证悟之不同方法。

所征引的前五个祖师——朵波巴·摄啰监灿、释迦确丹、萨桑玛底班钦、噶玛巴·敦都多杰、噶玛巴·弥觉多杰视自空与他空乃依所抉择而成差别。其中前四位祖师以世俗诸法为自空，胜义诸法为他空。[2] 尽管第五位祖师八世噶玛巴之观点与此相左，但或许考虑到其宣扬他空之著作，故而仍将其包括在内。[3] 第六

（续上页）*bzhin rtsal du bton pa'i cha nas dbu ma rang stong du ming chags pa dang/'khor lo tha ma sngags dang bcas pa'i gzhi dbyings dang ye shes kyi rang bzhin rtsal du bton pa'i cha nas dbu ma gzhan stong gi ming du chags pa tsam gyi khad par las /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 66.5—67.1）.

〔1〕 *don la dbu ma rang stong pas kyang chos nyid rtag chad kyi spros pa thams cad dang bral bzhin du snang ba'i gzhi sku dang ye shes kyi rang bzhin 'dod dgos pa dang/gzhan stong pas kyang snang bzhin du stong pa'i dbyings spros pa thams cad dang bral ba ji bzhin du khas len dgos pa'i phyir na/dbu ma gnyis po mthar thug spros mtshan rtag chad thams cad las 'das pa'i zung 'jug chen por dgongs don gcig tu grub na legs te /*（Padma bi dza, *Dri lan tshes pa'i zla ba*, 67.1—67.3）.

〔2〕 此与朵波巴所定义的有法自空（chos can rang stong）法性他空（chos nyid gzhan stong）相符。

〔3〕 弥觉多杰在其《一切般若教法之甘露心要·殊胜尊者欢喜休息之大香树》（*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i lung chos mtha' dag gi bdud rtsi'i snying por gyur pa gang la ldan pa'i gzhi rje btsun mchog tu dgyes par ngal gso'i yongs 'dus brtol gyi ljon pa rgyas pa*）一论中依他空见而注疏《现观庄严论》（*Abhisamayālaṃkāra*）。其部分翻译可参卡尔·布鲁恩霍兹（Karl Brunnhölzl），《般若波罗蜜多释：休息之圣者》（*A Commentary on the Perfection of Knowledge: The Noble One Resting at Ease*）（萨克维利[Sackville]：了义学院[Nitartha Institute]，2001）。弥觉多杰在其《中观他空传规细判明灯》（*dBu ma gzhan stong smra ba'i srol legs par phye ba'i sgron me*）中亦支持他空见，该论出版于《他空中观部论

位祖师司徒班钦（1700—1774）视自空与他空为不同的抉择方式，而第七位祖师噶陀·格泽班钦[1]则以自空与他空为获得证悟之不同方法。

以上七种观点亦可摄而为三：以朵波巴为代表的第一种观点强调智（ye shes）为他空，以释迦确丹为代表的第二种观点强调界（dbyings）为他空，以其余诸师为代表的第三种观点认为界智二者（dbyings ye gnyis ka）为他空。

白玛毕渣以调和式的点评作结，指出自空与他空互不相违，二者讨论的层面并不相同，故而不存在相互比较的基本原则。鲁埃格曾贴切地点评道："我们可将其视为属于不同宗教哲学领域的两种理论之间的互补性（或不可通约性），而不应将其视为同一层面上两种对立学说之间的矛盾。"[2]

正如我们所知，"他空"一词可用于指涉许多互不相同但又互相关联的研究领域，我们可就此作进一步分析。[3]一些藏传佛教祖师用他空来指涉一宗义系统

（续上页）典汇编·第一册》（*dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*）（锡金[Sikkim]：噶玛希利那烂陀研究院[Karma Shri Nalanda Institue]，1990，12—48页）。然而他在其《入中论释·具德杜松钦巴之言教·达波噶举成就车》（*dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta*）（西雅图[Seattle]：了义国际出版社[Nitartha International Publications]，1996）中却依循自空见，同时也对格鲁派主张的空性见提出异议。对该文本的研究可参保罗·威廉姆斯（Paul Williams），"关于弥觉多杰对格鲁派中观的批评的几点解释"（A Note on Some Aspects of Mi Bskyod Rdo Rje's Critique of Dge Lugs pa Madhyamaka），《印度哲学期刊》，第11期，卷2，1983年，125—146页，以及大卫·塞福特·鲁埃格，《噶玛噶举派关于印藏中观传承及传统的一部论著》（*A Kar ma bka' brgyud Work on the Lineages and Traditions of the Indo-Tibetan dBu ma[Madhyamaka]*），*Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*，卷3，罗马（Roma）：意大利中远东研究院（Istituto Italiano per ilMedio ed Estremo Oriente），1988，1249—1280页。另参卡尔·布鲁恩霍兹，《阳光普照的虚空中心：噶举传承中的中观》》（*The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition*），倚色佳（Ithaca），雪狮出版社（Snow Lion），2004，445—526页，其中第四章即阐述了弥觉多杰的他空见，标题为"的确有他空中观吗？"（Is There Such a Thing as Shengtong-Madhyamaka?）。

〔1〕 他将自空和他空分别与根本位和后得位联系起来，这与释迦确丹以及众多他空师之见地皆不相同，关于这一点，尚待进一步研究。

〔2〕 鲁埃格（Ruegg），《佛性》，7—8、11页；另参大卫·塞福特·鲁埃格（David Seyfort Ruegg），《印藏中观哲学史的三个研究》（*Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*），《印藏中观思想研究》（*Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*），第1部分，维也纳：西藏与佛教学研究小组，维也纳大学（Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien），2000，81页。

〔3〕 值得注意的是，尽管"他空"一词在上述不同门类之间迁延数世纪的讨论过程中，其意义已变得有些五花八门，但该词本身实在没有一个真正的本体论归属。

（grub mtha', siddhānta），另一些祖师用之以指涉一种见地（lta ba）。有时该词又用以指涉见修（lta sgom）之配合或者观修之传规（sgom lugs）。此外，亦有祖师如白玛毕渣般视自空与他空分别代表显乘与密咒乘。

布洛伊多指出朵波巴从未打算调整其他空见以迁就宗义系统的要求，[1] 相反，朵波巴“称其见地为‘大中观’（dbu ma chen po），且将其与（实修）经验挂钩，以便与作为宗义之中观形成对比。”[2] 然而后期的他空师却似乎将他空定性为宗义系统。[3] 在这一讨论层面上，自空与他空之间开始诤论迭起。朵波巴与后期他空师皆认为自空乃一宗义系统，他空含摄自空且建基于自空，于是他们宣称以他空取代该讨论层面（即自空的宗义系统）。无论如何，一些后期的他空师认为他空至高无上，甚至在宗义学层面也是如此。尽管这可能只是针对他空传统反对者的辩护策略，但正如布洛伊多所说，这是“一个严肃的困惑的来源”（a source of serious confusion），[4] 至少对试图研究这一传统的人来说的确如此。

多罗那他

一些他空师对“他空”一词的运用同时涵盖宗义学（grub mtha'）与观修传规（sgom lugs）两个层面，多罗那他（1575—1634）即是其中一例。[5] 据说他在造

〔1〕 迈克尔·布洛伊多（Michael Broido），“觉囊派的中观阐释：概述”（The Jo-nang-Pas on Madhyamaka: A Sketch），《西藏杂志》（*The Tibet Journal*），第45期，卷1，1989，86—90页。

〔2〕 布洛伊多（Broido），《觉囊派》（*The Jo-nang-Pas*），87。他进一步指出：“就朵波巴的用词来看，宗义（grub mtha'）是指一个基于公理的固定哲学立场和既定的论辩法则；而见地（lta ba）则是一种广义上的观点，其中包括直接来源于修行经验的部分。”

〔3〕 藏土传统通常将其定义为“成立的极限”，亦即一个基于正理和经教的系统所达成的最终结论。

〔4〕 布洛伊多，《觉囊派》，89。

〔5〕 多罗那他著作颇丰，其主题亦涉猎甚广。在一篇名为《因果中观之明点》（*rGyu 'bras dbu ma'i thig le*）的短论中，多罗那他在显密两个层面对如来藏进行了论述；参Tāranātha，*The Collected Works of Jo-nan Rje-btsun Tāranātha*, vol. 13 拉达克，列城（Leh, Ladakh）：南杰和才旺塔如（C. Namgyal & Tsewang Taru），1982—1987，463—468页。在《他空精要论》（*gZhan stong snying po*）中，他就不同的主题对他空见作了概述，关于该论的研究，参克劳斯-迪特·马特斯（Klaus-Dieter Mathes），“多罗那

一些论时曾亲见朵波巴，他的著作给予蒋贡康楚·罗卓泰耶（'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas）的他空[1]和其他主题的著作极大的启发。康楚正是后期他空师之一员，他亦视他空为一独立的宗义系统。[2]

（续上页）他对三自性的阐释——以《他空精要论》为中心"（Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the gŹan stoṅ sñiṅ po），《国际佛教研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*），第23期，卷2，2000，195—223页。另外，根据塞勒斯·斯特恩斯的《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dol po: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1999，69页，《他空中观庄严》（多罗那他，《觉囊尊者多罗那他全集》）（*gZhan stong dbu ma rgyan*; Tāranātha, *Collected Works of Jo-naṅ Rje-btsun Tāranātha*），卷4，797—824页，是多罗那他最重要的著作之一，通篇唯说他空见。最后，值得一提的是最近才为人所知的一些材料、亦即壤塘版多罗那他全集（Tāranātha, *Collected Works*, 'Dzam thang Edition, TBRCW22276）中的那些文本。其中我们发现了他依他空见而对《心经》所作的极为有趣的释论，参马修·凯普斯坦，《理性之踪》（*Reason's Traces*），波士顿：智慧出版社，2001，页304-6。与之相关的文本为《心经义释·空前善说》（*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i don rnam par bshad pa sngon med legs bshad*，多罗那他，《全集》，壤塘版（*Collected Works*, 'Dzam thang Edition），卷17，571—759页）和《心经释文》（*Sher snying gi tshig 'grel*，多罗那他，《全集》，壤塘版，卷17，759—783页）。其中，多罗那他确定了三个段落（762,765,771），他认为这些段落明确显示《心经》说他空。依他空诠释如来藏者非常普遍，而依他空诠释中转法轮者则很少见，关于瑜伽行派前人对此的讨论，见唐纳德·小洛佩兹（Donald S. Lopez, Jr.），《心经释：印度和西藏的释论》（*The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1988，60页，其中将"色即是空，空即是色，色不异空，空不异色"解释为"非遮"。

〔1〕 例如：《他空大中观见导引·金刚月之无垢光》（*gZhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer*，收《广大教诫藏》（*rGya chen bka' mdzod*），帕罗（Paro）：俄珠（Ngodrug），1975年6月，nya函（8），页581—621；《铲除对了义大中观之二十三迷乱分别·善说金锤》（*Nges don dbu ma chen po la 'khrul rtog nyer gsum gyi 'bur 'joms pa legs bshad gser gyi tho ba*），收《广大教诫藏》，ta函（9），211—218页；《由抉择见地而发之五品言论·教理之花·大笑》（*lTa ba gtan la bebs pa las phro ba'i gtam skabs lnga pa lung dang rig pa'i me tog rab tu dgod pa*），收《广大教诫藏》，ta函（9），29—68页；《利美教法史简说·明慧颈饰》（*Ris med chos kyi 'byung gnas mdo tsam smos pa blo gsal mgrin pa'i mdzes rgyan*），收《广大教诫藏》，ta函（9），69—100页。

〔2〕 参见其《以简略言辞解析周遍所知之教理·遍集善说之无边所知海》（*Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho* [北京：民族出版社，1985]，35.1—41.1）：glegs bam gsum pa/ skabs bdun pa/ lhag pa shes rab kyi bslab pa rim par gye ba/ 'khor lo gsum gyi drang nges dang bden gnyis rten 'brel rnam par nges pa'i skabs/lnga pa/grub mtha' so so'i 'dod tshul. 安妮·贝洽帝（Anne Burchardi）与阿利·高菲尔德（Ari Goldfeld）将其英译为：*Gaining Certainty about the Provisional and Defnitive Meanings in the Three Turnings of the Wheel of Dharma, the Two Truths, and Dependent Arising*。《蒋贡康楚·罗卓泰耶〈遍知藏〉第七品第二部分根本论及释论》（*The Root Text and Commentary Section Two of Chapter Seven from The Treasury of Knowledge by Jamgön*

下面我们将透过多罗那他的文章《甚深义之二十一差别论》(*Zab don nyer cig pa*，此处依其藏文全名而译。——译者注)[1]来看白玛毕渣提到的前两位祖师（朵波巴·摄啰监灿与释迦确丹）的观点。多罗那他就二十一个问题对二者的观点作了详细的比较，他在导言中用了“gzhan stong dbu ma'i lta sgom”(他空中观之见修）一词，这表明他这篇文章拟涵盖对两个考察领域的讨论：见地（lta ba）与修持（sgom）。他说道：

> 予以为诸现见甚深（实相）者所承许之密意彼此无有相违之处，然为顾及不同化机之所需，故其说法各有差别。于此，具四依之遍知大法主（朵波巴）与大班智达胜者释迦确丹二者虽对他空中观之见修要点见解一致，然而对见地作权宜抉择时，则有许多细微之宗义差别。[2]

多罗那他首先陈述释迦确丹的观点，并称其为“前者”(snga ma)，随后才陈述朵波巴的观点，并称其为“后者”(phyi ma)。[3]作者这样安排的顺序是为了显示见地深入的程度。其文给笔者的印象是多罗那他想重申朵波巴原始的他空见，以便显示其如何不同于释迦确丹的他空见。但是多罗那他对朵波巴的钦佩以及对其（见地之）判定就能够准确代表朵波巴的观点吗？多罗那他似乎在很多情况下

（续上页）*Kongtrül Lodrö Thaye*)，加德满都（Kathmandu）：玛尔巴学院（Marpa Institute），1997。其中他视毗婆沙部、经量部、唯识、自续中观、应成中观、他空中观的二谛见层次逐级升高。他将他空解释为中观的一种形式，而这与弥觉多杰的观点形成对比，后者认为：更确切地说，他空是瑜伽行的一种形式。参布鲁恩霍兹，《阳光普照的虚空中心》(*Center of the Sunlit Sky*)，445页。

〔1〕 多罗那他，《觉囊尊者多罗那他全集》，卷4，781—795页。有关此论之精彩研究及翻译，参见克劳斯-迪特·马特斯，“多罗那他之《甚深义之二十一差别论》——朵波巴与释迦确丹二他空师之见地比较”Tāranātha's 'Twenty-one Differences with Regard to the Profound Meaning' – Comparing the Views of the Two gŹan stoṅ Masters Dol po pa and Shakya mchog ldan)，《国际佛教研究协会杂志》(*Journal of the International Association of Buddhist Studies*)，第27期，卷2，2004，285—328页。

〔2〕 *om swa sti/zab mo gzigs pa rnams la ni/ bzhed dgongs 'gal ba mi srid snyam/on kyang gdul bya tha dad dang/ dgos pa'i dbang gzigs tha dad bsnyad/ 'dir chos rje kun mkhyen chen po brton pa bzhi ldan dang/paṇḍi ta chen po rgyal ba shākya mchog ldan gnyis/gzhan stong dbu ma'i lta sgom gyi gnad gcig kyang/gnas skabs lta ba de gtan la 'bebs pa'i skabs/ grub mtha' mi 'dra ba than thun mang dag yod pa rnams 'dir ngos bzungs bar bya ste* (Tāranātha, *Zab don nyer cig pa*, 782.1—782.3)。

〔3〕 实际上释迦确丹在朵波巴圆寂六十七年后才出生。

都是朵波巴的代表人，因此我们实际上可在一定程度上将其所说的朵波巴的观点视为多罗那他本人的观点。

另一个问题是多罗那他在界定释迦确丹关于此二十一点的立场时，是否以某个特定的时间为基准点，[1] 因为释迦确丹一生中对自空与他空问题的立场发生过变化。土观·洛桑却吉尼玛（Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma，1737—1802）说他起初是（自空）中观师，后来成为唯识师，最后又成觉囊派（他空中观师）。Dreyfus认为[2]，确切来讲，其第二个阶段（大约从释迦确丹49岁时开始算起）应视为瑜伽行中观（Yogācāra-madhyamaka），尤其是超越唯识之假相瑜伽行。[3] 在最后一个阶段（大约从其56岁开始）中，他宣称觉囊派的观点"就证悟空性的经验而言更为中肯"。[4]

多罗那他文章中所涉及的问题包括二转法轮的法义是纯字面还是具有密意，以及说他空者是否亦包含二转法轮而非唯三转法轮。对此，多罗那他认为佛菩萨之自空意趣不同于"当今"共许之自空：[5]

---

〔1〕 关于这个问题的分析，参马特斯，"多罗那他的二十一差别"（Tāranātha's 'Twenty-one Differences'），315页。

〔2〕 乔治·德雷弗斯（Georges B. Dreyfus），《辨识真实：法称哲学及其藏土诠释》（*Recognizing Reality: Dharmakirti' s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*），德里：斯里萨特古如出版社（Sri Satguru Publications），1997，28—29页。

〔3〕 另可参艾若斯拉夫·科马洛夫斯基（Iaroslav Komarovski），《释迦确丹关于中观的三篇论》（*Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden*），达兰萨拉（Dharamsala）：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works & Archives），2000，59 n. 27。

〔4〕 德雷弗斯，《辨识真实：法称哲学及其藏土诠释》，29页。有关释迦确丹对他空所作的精彩阐释，还可参《慈氏五论了义极明论》（*Byams chos lnga'i nges don rab tu gsal ba zhes bya ba'i bstan bcos*），收《全集》（*Collected Works*），卷11，廷布：衮桑朵给（Thimphu: Kunzang Tobgye），1975，1—38页；《慈氏五论次第显明论·开启宝灯之门》（*Byams chos lnga'i lam gyi rim pa gsal bar byed pa'i bstan bcos rin chen sgron gyi sgo 'byed*），收《全集》，卷11，39—156页；以及《宝性论释·空前日光》（*Rgyud bla'i rnam bshad sngon med nyi ma*），收《全集》，卷13，113—158页。后者的翻译可参安妮·贝治帝，《释迦确丹在不丹的文献遗产》（*Shakya mchog ldan' s Literary Heritage in Bhutan*），不丹国家图书馆（The National Library of Bhutan），待出版。

〔5〕 *deng sang rang stong gi lta bar grags pa*（多罗那他，《甚深义之二十一差别论》（*Zab don nyer cig pa*），783.5）。笔者认为*deng sang*（当今）指的是多罗那他的时代，而非朵波巴的时代。多罗那他在其《因果中观明点》（*rGyu 'bras dbu ma'i thig le*）中对他所认为的自空本义作如下评论："说胜义无自性时，其密意是当观察胜义时，心识实无所执取。"（*don dam rang gi ngo bo stong pa ltar/gsung pa'i dgongs pa don dam la dmigs nas/ blo yis bzung ltar ma grub pa la dgongs*）；多罗那他，《因果中观明点》（*rGyu 'bras*

前者（即释迦确丹）认为："就以见地（lta ba）断除戏论而言，自空见更深，就修持（sgom pa）实践（nyams su len pa）[1]而言，则他空见更深"。此中自空即自续、应成及诸典范论著[2]之传规。后者（指朵波巴）认为："佛菩萨所许之自空见能断除戏论，是故殊胜，然而他空见所含摄之见地与宗义（lta grub）[3]与此并无不同。当今共许之自空见认为自续、应成及典范论著之见地皆以胜义为非实有，此谬矣。(此自空见）在以见地断除戏论上并不佳，以其已成减损故。[4]

释迦确丹的立场既倾向于他空，又在理论上恪守普遍接受的正理框架。他承认他空在观修上扮演的角色，但又以自空为究竟见，他认为无二智（gnyis med ye shes）不堪受正理考察，因此在正理背景下不具有胜义地位。朵波巴则认为无二智堪受正理考察，以其超越正理思量故。[5]在这一问题上，二师观点明显不同，释迦确丹所说者为见地，而朵波巴所说者则超越见地。

二师对三自性（trisvabhāva）在二谛上的地位、对自证分、如来藏的地位以及对密咒乘的见解皆有分歧，尤其是在无二智之自性为常抑或无常、实有或非实有、有为或无为上，二师观点大相径庭。其中，朵波巴的主张超越（或无视）逻辑分类，他认为无二智超越三时故为常，超越有为与无为故为无为，既非实有亦非非实有。

据多罗那他所言，朵波巴认为运用因明不足以建立胜义。觉知通常被视为实体，至少在大量的因明文献中是如此，朵波巴的确承认无二智在量理上可视为一

（续上页）的观点。多罗那他，*dbu ma'i thig le*)，收《觉囊尊者多罗那他全集》(*Collected Works of Jo-naṅ Rje-btsun Tāranātha*)，卷13，466.7—467.1)。

〔1〕 *Nyams su len pa*通常译为"实修"，意为"产生经验"。

〔2〕 指龙树与圣天之中观论著。

〔3〕 此为*lta ba*和*grub mtha'*之合并缩写。

〔4〕 *yang snga mas lta bas spros pa gcod pa la rang stong zab/sgom pas nyams su len pa la gzhan stong zab ces te/ de'i rang stong yang thal rang gzhung phyi gsum gyi lugs la ngos 'dzi[n]/ phyi mas ni/rgyal ba sras bcas bzhed pa'i rang stong gi lta ba de spros pa gcod byed mchog yin kyang/gzhan stong du 'dus pas lta grub logs logs pa min la/deng sang grags pa'i rang stong thal rang gzhung phyi gsum gyi lta ba don dam bden med du 'dod pa ni nor ba yin pas/lta bas spros pa gcod pa la bzang ba min te/skur 'debs su 'gyur ba'i phyir yin zhes gsung /* （Tāranātha, *Zab don nyer cig pa*, 784.4-784.7）。

〔5〕 原文直译为："无二智堪受正理考察，于彼作考察时，则说（考察者）本身为迷乱。"(*gnyis med ye shes rigs pas dpyad bzod yin pas/de la dpyod pa de rang gi 'khrul gsung*；多罗那他、《甚深义之二十一差别论》，785.4)。

种觉知，但却否认将其视为量理范限下的实体（dngos po）。他说："许无实有为胜义不应理，许胜义为实有则为实事师之传统。"[1] 该评价究竟是否为多罗那他针对朵波巴后世的批评者所作的辩护？关于这一问题，只有详细研究朵波巴本人的著作方可下定论。不过，这场交涉却展示了一个涵盖多层观点的、非历史的虚构讨论所包含的复杂性。

结　论

以上两个研究（白玛毕渣和多罗那他的文章）促使我们对其中所提及的祖师的论著作更深入的探讨，以便考察（文中所说）是否真的是他们各自的观点。同时，这些研究也展示了作者在陈述与比较前辈的重要佛教学者们的见地时所面临的难题。

这样的研究颇有价值，它们显示了西藏人自己是如何以解释学策略来整理复杂多样的他空见，并且允许我们对"他空"一词的语义学范畴与用途做相应的探索。此外，它们将所引用的学者著作中的观点进行语境化处理，在这一点上也为我们提供了一个鹄的。

一些藏土佛教学者著作颇丰，有时他们的观点在其一生中会发生变化。另外，作者可能会出于修辞需要而维护某种见地，而其本人实际并不认同这种见地，正如多罗那他所说，他们的阐述可能会受教学目的的影响。

对于我们当中那些研究该传统的人来说，在没有仔细研究作者全部著作的情况下就对其观点下定论，有时会显得为时过早。即便是最有影响力的藏土佛教学者的他空观，我们也需耐心研究才能令其清晰而准确的面貌浮出水面。

〔1〕 *dngos med don dam du 'dod pa chos mi rigs la/don dam dngos por 'dod pa dngos smra ba'i lugs so*（多罗那他，《甚深义之二十一差别论》，788.1—788.2）。

附录

词汇表

说明：本词汇表按藏文字母顺序录入　所录内容按以下顺序排列：该词的THDL Wylie扩展转写，该词的THDL音译，汉译，其他语言中的对等词，应用的时期，类别。

Ka					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
kaḥ thog dge rtse paṇ chen	Katok Getsé Penchen			1761—1829	人物
karma nges don	Karma Ngedön				人物
karma pa	Karmapa				人物
Karma pa bdud 'dul rdo rje	Karmapa Düdül Dorjé			1733/4—1797/8	人物
karma pa mi bskyod rdo rje	Karmapa Mikyö Dorjé			1507—1554	人物
bka' brgyud	Kagyü				组织
Kha					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
mkhan po	khenpo				术语

（续表）

Ga					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
grub mtha'	drupta	宗义	San. *siddhānta*		术语
dge lugs pa	Gelukpa				组织
rgyal rong	Gyelrong				地名
rgyu 'bras dbu ma'i thig le	Gyundré Umé Tiklé	因果中观明点			文本
rgyud bla'i rnam bzhad sngon med nyi ma	*Gyülé Namshé Ngönmé Nyima*				文本
sgom	gom	观修			术语
sgom pa	gompa	观修			术语
sgom lugs	gomluk	观修传规			术语
sgyu ma'i rang bzhin	gyumé rangzhin	如幻自性			术语
Nga					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
dngos po	ngöpo	实有			术语
snga ma	ngama	前者			术语
Cha					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
chos can rang stong	chöchen rangtong	有法自空			术语
chos nyid gzhan stong	chönyi zhentong	法性他空			术语
Ja					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**

（续表）

jo nang	Jonang			1292—1361	人物
jo nang pa	Jonangpa				组织
'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas	Jamgön Kongtrül Lodrö Tayé			1813—1899	人物
'jam mgon gzhan phan snang ba	Jamgön Zhenpen Nangwa			1871—1927	人物
'jam mgon si tu paṇ chen	Jamgön Situ Penchen			1700—1774	人物
'jam mgon si tu rin po che	Jamgön SituRinpoché				人物
Nya					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
nyams su len pa	nyamsu lenpa	实修			术语
nyams su len	nyamsu len	修持			术语
gnyis med ye shes	nyimé yeshé	无二智			术语
Ta					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
gtan la dbab bya	tenla wapja	所抉择			术语
rtogs ldan	tokden	具证者			术语
lta grub	tadrup	见地与宗义			术语
lta sgom	tagom	见修			术语
lta ba	tawa	见地			术语
lto ru tsang	Toru Tsang				人物
brton pa bzhi ldan	Tönpa Zhiden			1292—1361	人物

（续表）

thub bstan dar rgyas chos 'khor gling	Tupten Dargyé Chökhorling				寺庙
thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma	Tuken Lozang Chökyi Nyima			1737—1802	人物
Da					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
dol po pa	Dölpopa			1292—1361	人物
dol po pa shes rab rgyal mtshan	Dölpopa Sherap Gyeltsen			1292—1361	人物
dri lan tshes pa'i zla ba	Drilen Tsepé Dawa	答问·初升之月			文本
mdo khams	Dokham				地名
sde dge	Degé				地名
Pa					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
padma rnam rgyal	Pema Namgyel			20世纪	人物
padma bi dza	Pema Bidza			20世纪	人物
padma dbang mchog rgyal po	Pema Wangchok Gyelpo			1886—1952	人物
paṇ ḍita	pendita				术语
dpal spungs	Pelpung				寺庙
dpal spungs thub bstan dar rgyas chos 'khor gling	Pelpung Tupten Dargyé Chökhorling				寺庙
spyi mtshan	chitsen	共相			术语

（续表）

Pha					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
phyi ma	chima	后者			术语
Ba					
Wylie	**读音**	**汉译**	**其他语言**	**时期**	**类别**
byams mgon tā'i si tu rin po che	Jamgön Tai Situ Rinpoché				人物
byams mgon si tu rin po che	Jamgön SituRinpoché			1886—1952	人物
byams chos lnga'i nges don rab tu gsal ba zhes bya ba'i bstan bcos	*Jamchö Ngé Ngedön Raptu Selwa Zhejawé Tenchö*				文本
byams chos lnga'i lam gyi rim pa gsal bar byed pa'i bstan bcos rin chen sgron gyi sgo 'byed	*Jamchö Ngé Lamgyi Rimpa Selwar Jepé Tenchö Rinchen Dröngyi Gojé*				文本
dbu ma	Uma	中观	*San. Madhyamaka*		宗义类别
dbu ma chen po	Uma Chenpo	大中观			宗义类别
dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po	Uma Zhentongkor Tenchö Chokdü Dep Dangpo				文本

参考文献

1 迈克尔·布洛伊多（Broido, Michael）：《觉囊派的中观阐释：概述》（“The Jo-nang-Pas on Madhyamaka: A Sketch.”），《西藏杂志》（*The Tibet Journal*）第45期, no. 1，1989，86—90页。

2 卡尔·布鲁恩霍兹（Brunnhölzl, Karl）：《〈般若经〉释：休息之圣者》（*A Commentary on the Perfection of Knowledge: The Noble One Resting at Ease*），萨克维利（Sackville）：了义学院（Nitartha Institute），2001。

——《阳光普照的虚空中心：噶举传承中的中观》（*The Center of the Sunlit Sky:Madhyamaka in the Kagyü Tradition*），倚色佳（Ithaca）：雪狮出版社（Snow Lion），2004。

3 安妮·贝洽帝（Burchardi, Anne）：《释迦确丹在不丹的文献遗产》（*Shakya mchog ldan' s Literary Heritage in Bhutan*），廷布（Thimphu）：不丹国家图书馆（The National Library of Bhutan），待出版。

4 安妮·贝洽帝（Burchardi, Anne）与阿利·高菲尔德（Ari Goldfeld）：（《于三转法轮中之了不了义、二谛、缘起得决定：蒋贡康楚罗卓泰耶所造〈遍知藏〉第七章第二品之根本论与释论》）（*Gaining Certainty about the Provisional and Defnitive Meanings in the Three Turnings of the Wheel of Dharma, the Two Truths, and Dependent Arising: The Root Text and Commentary Section Two of Chapter Seven from The Treasury of Knowledge by Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye*），加德满都（Kathmandu）：玛尔巴学院（Marpa Institute），1997。

5 乔治·德雷弗斯（Dreyfus, Georges B.）:《辨识真实：法称哲学及其藏土诠释》（*Recognizing Reality: Dharmakīrti' s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*），德里（Delhi）：斯里萨特古如出版社（Sri Satguru Publications），1997。

6 苏珊·胡卡姆（Hookham, Susan）：《佛性》（*The Buddha Within*），奥尔巴尼（Albany）：纽约州立大学出版社（SUNY Press），1991。

7 蒋贡康楚·罗卓泰耶（'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas）：《广大教诫藏》（*Rgya chen bka' mdzod*），帕罗（Paro）：莪竹（Ngodrub），1975年6月。

——《以简略言辞解析周遍所知之教理·遍集善说之无边所知海》（*Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho*），北京：民族出版社，1985。

8 马修·凯普斯坦（Kapstein, Matthew）：《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集：介绍及目

录》（*The 'Dzam thang Edition of the Collected Works of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rGyal mtshan: Introduction and Catalogue*），新德里（New Delhi）：协竹出版社（Shedrup Books），1992。

—— 《理性之踪》（*Reason's Traces*），波士顿：智慧出版社（Boston: Wisdom Publications），2001。

—— “我辈皆为他空见者：评保罗·威廉姆斯的《自证分：对西藏中观的辩护》”（“We Are All Gzhan stong pas: Reflections on The Refexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence, by Paul Williams.”），《佛教伦理学杂志》（*Journal of Buddhist Ethics*），第7期，2000，105—125页。

9 艾若斯拉夫·科玛洛夫斯基（Komarovski, Iaroslav）：《释迦确丹的三篇中观论著》（*Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden*），达兰萨拉（Dharamsala）：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works & Archives），2000。

10 唐纳德·小洛佩兹（Lopez, Donald S., Jr.）：《〈心经〉释：印度及西藏释论》（*The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1988。

11 克劳斯-迪特·马特斯（Mathes, Klaus-Dieter）：“多罗那他对三自性的阐释——以《他空精要论》为中心”（“Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the gŽan stoṅ sñiṅ po.”），《国际佛教研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*），第23期，no. 2，2000，195—223页。

—— “多罗那他之《甚深义之二十一差别论》：朵波巴与释迦确丹二他空师之见地比较”（“Tāranātha's ‘Twenty-one Differences with Regard to the Profound Meaning’ – Comparing the Views of the Two gŽan stoṅ Masters Dol po pa and Shakya mchog ldan”），《国际佛教研究协会杂志》第27期，no. 2，2004，285—328页。

12 弥觉多杰（Mi bskyod rdo rje）：《一切般若教法之甘露心要·殊胜尊者欢喜休息之大香树》（*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i lung chos mtha' dag gi bdud rtsi'i snying por gyur pa gang la ldan pa'i gzhi rje btsun mchog tu dgyes par ngal gso'i yongs 'dus brtol gyi ljon pa rgyas pa*），锡金（Sikkim）：噶玛希利那烂陀学院（Karma Shri Nalanda Institute），无出版日期。

—— 《他空中观之解说传规·明辨之灯》（Dbu ma gzhan stong smra ba'i srol legs par phye ba'i sgron me），收《他空中观论典汇编——第一册》（*Dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*），13—48页。锡金：噶玛希利那烂陀学院，1990。

—— 《入中论释·具德杜松钦巴之言教·达波噶举成就车》（*Dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum khyen pa'i zhal lung dvags brgyud grub pa'i shing rta*），西雅图（Seattle）：了义

国际出版社（Nitartha International Publications），1996。

13 白玛毕渣（苏芒堪布白玛南杰）（Padma bi dza [Zur mang mkhan po padma rnam rgyal]），《答问：初升之月》（*Dri lan tshes pa'i zla ba*），未出版，未标记日期。

14 大卫·塞福特·鲁埃格（Ruegg, David S.）："噶玛噶举派关于印藏中观传承及传统的一篇论"（"A Kar ma bka' brgyud Work on the Lineages and Traditions of the Indo-Tibetan dBu ma（Madhyamaka）"），*Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*，卷3, 1249—1280页，罗马：意大利中远东研究院，1988。

——《比较观中的佛性、心识和渐悟问题：关于印藏佛教的传承与接受》（*Buddha Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*），伦敦：伦敦大学，亚非学院（London: School of Oriental and African Studies, University of London），1989。

——"有关印藏中观哲学史的三份研究"（"Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy"），《印藏中观思想研究》，第一部分（*Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*, Part 1）. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 50，维也纳大学，西藏与佛教研究小组（Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien），2000。

15 释迦确丹（Shākya mchog ldan）：《全集》（*Collected Works*），廷布：衮桑朵给（Kunzang Tobgye），1975。

16 金·史密斯（Smith, E. Gene）：《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文献》（*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*），克尔提斯·夏弗（Kurtis R. Schaeffer）编，波士顿：智慧出版社，2001。

17 塞勒斯·斯特恩斯（Stearns, Cyrus）.《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dol po: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1999。

18 多罗那他（Tāranātha）：《觉囊尊者多罗那他全集》（*The Collected Works of Jo-nań Rje-btsun Tāranātha*），17函，拉达克，列城（Leh, Ladakh）：南杰与才旺塔如（C. Namgyal & Tsewang Taru），1982—1987。

——《全集》（*Collected Works*），壤塘版（'Dzam thang Edition），TBRC W22276。

——《甚深义之二十一差别论》（*Zab don nyer cig pa*）. 收《觉囊至尊多罗那他全集》，Vol. 4, 781—795，列城，拉达克：南杰与才旺塔如，1982—1987。

19 多吉旺秋（Wangchuk Dorji）："宁玛派对如来藏理论的阐释"（"The rÑiṅ-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory"），《维也纳南亚学研究杂志》（*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*），第48期，2004：171—213页。

20 保罗·威廉姆斯（Williams, Paul）："关于弥觉多杰对格鲁派中观所作批评的几点解释"（"A Note on Some Aspects of Mi Bskyod Rdo Rje's Critique of Dge Lugs Pa Madhyamaka"），《印度哲学杂志》（*Journal of Indian Philosophy*），第11期，no. 2，1983：125—146页。



慈悲愿力及其实现
——朵波巴的《极乐世界持生誓愿文》

乔治亚思·哈尔开亚思（Georgios T. Halkias）著，魏建东 译

领域之前奏

传统上佛教正统传承的建立者[1]——佛陀释迦牟尼涅槃百年后，在起源于印度北部，并且随后向中亚、南亚、中国、韩国和日本传播的大乘佛教（Mahāyāna Buddhism）周围，形成了大量救世性的教义（soteriological doctrines）。大乘，亦称为菩萨乘（*Bodhisattvayāna*），其特殊处在于，它的主张虽然顺成了早期佛教所说的经由证悟无我（*anātman*）而得解脱的义理，却又高度强调个人心识的修治——这些求取无上觉的菩萨渴望得到释迦牟尼那样的证悟，并且争取有朝一日能像他那样获证无上正等觉（*anuttarā samyaksaṃbodhī*）。为此，诸菩萨在修习一系列波罗蜜多（*pāramitā*）的同时，也极其重视发起与体证广大无偏之悲心。

在大乘佛典中，我们读到有关这种巨大的悲心的描述，它变成一种神圣的决心，一种有愿力的誓言，这要求菩萨的觉悟和所有有形无形受难诸众的解脱，

〔1〕 在这一语境下，"正统"佛教指的是在佛教传承中，将其宗教创始者历史上追溯为释迦牟尼佛，其与"非正统"传承相对，后者将其宗教源头追溯为其他而非释迦牟尼佛，例如西藏苯教传统中的清净觉悟者辛饶米沃（gShen rab mi bo）。

从认知（cognitively）和感情上，均不可分离。这种觉悟（可以说）与般若波罗蜜多（*prajñāpāramitā*）一样，它超越概念、观点及理论上的累增，乃是从体验中感悟：在这样一个因果联系——类似于基准点（points of reference）和事件展开之间的联系[1]的世界中，没有一尘不变的物质、主宰（agents）或原因。从这方面来讲，菩萨塑造利他的一生的同时，亦修习体证一切“自他”所体验的“物质与精神”世界均无“自性”（inherent designations）。所有的现象皆作为经验和感知，依据缘起（*pratītyasamutpāda*）的作用而生起、止灭，这种解释框架，启发（instructive）和象征着诸如自他、佛和菩萨、迷惑和厘清、慈悲愿力及其实现等的概念。

可以说，对北印度菩萨乘誓言之教理和仪式的表达，其中最普遍而富有争议的，是仅在东亚被发现的净土宗佛教。[2]总体上，净土宗佛教和对阿弥陀佛的崇拜相互依存，后者保存了一系列有关“极乐世界“（*sukhāvatī*）的教义和冥想修法。“极乐世界”又被称为“净土”，被描述成为死后的目的地，菩萨乘誓言救赎的结果。根据印藏阿弥陀佛（Amitābha）传统[3]中的核心文献——大小《无量寿

〔1〕 基准点也即“因”，缘起之意；事物的展开乃是“果”，流转之意。——译者注

〔2〕 严格来说，虽然在英文学术语境中我们通常会采用“净土（pure land）”这一术语，但在梵文文本和藏文翻译本中Sukhāvatī则明确指涉佛土（*sangs-rgyas kyi zhing*），或世间（*'jig-rten-gyi khams*）。有研究表明，“净土”（*rnam-dag zhing*）这一术语确实在之后的西藏学术（Tibetan scholarship）中出现了，例如宗喀巴大师的《赞礼怙主阿弥陀何佛·入殊胜净土门》（*Praise to the Protector Amitabha: Opening the door to the Excellent Pure-Lands*）中即有例证。与此相近，在米旁尊者（Mi-pham）的《如日圣者教言》（*Sunlike Instructions of a Sage*）中，我们不仅发现“极乐世界”的偶尔的赞美词，而且发现了类似术语（*zhing-dag-pa*），例如“殊胜佛土”（*'phags-pa'i-zhing-khams*）（哈尔开亚思[Halkias]2006：86—97；108—127页）。我们需要牢记，“净土宗佛教”是被特别创造出来，用以接纳历史所造成的东亚佛教特定倾向的术语，并且，为了不排斥其他“净土传统”（pure land traditions），笔者采纳了那体慧（Nattier, J.）指定的名称“净土佛教”（Buddhism of pure-lands）（2000）。净土佛教充实了历史的观察（historical observation），也即，在通常意义的大乘佛教救赎论的框架下，我们可以依据经典谈到个别的传统与特殊的净土崇拜的发展（例如西藏与日本的对比），以及除了“极乐世界”之外其他有名的净土崇信（例如，弥勒佛极乐世界在7世纪的中国达到了它的信仰的高潮）。

〔3〕 东亚阿弥陀佛净土的拥护者倡导三种经典作为其基础文本：大、小《无量寿经》，及一个之后的文本——其重构之梵文名称为*Amitāyurdhyāna*或*Amitāyurbuddhānusmṛti-sūtra*（中文名：《观无量寿经》，日文名：*Kammuryōju-kyō*）。后者仅存中亚大师卡良耶舍（Kālayaśas）（424 CE）之唯一版本。对于该文本来源、真伪和具体内容的详细讨论，参见藤田（Fujita）：《观无量寿经之文本源流：净土宗佛教的经典文本》（*The Textual Origins of the Kuan Wu-liang-shou ching: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism*），及帕斯（Pas）：《观无量寿佛经：起源及文本分析》（*The Kuan-wu-liang-shu Fo-ching: its Origins and Literary Criticism*）。

经》(*Sukhāvatīvyūha sūtra*),[1] 极乐世界(*bDe ba can*)代表着由大菩萨法藏比丘(Dharmākara)的愿力所塑造(mold)的具可能性和现实性的精神领土。法藏比丘对一切众生无人能及的悲心最终致使他如圣徒那样成为无量光佛，他那普遍的愿力在其佛土(Skt. *buddhakṣetra*；Tib. *zhing khams*)上找到了表达和意义。这一宏大的目标在教义上与大乘佛教救世性话语产生共鸣。

“佛土”的概念在大乘佛教的思想史[2]上起到了非常大的作用，但这一概念并非严格隶属大乘佛教，在说出世部(Lokottaravādin)[3]的一份文献《大事书》(*Mahāvastu*)中多种内容里可以找到大量引用。不过，正如克伦茨利(R. Kloetzli)所说，当说一切有部(Sarvāstivādin)认为仅仅有唯一的佛土存在时，“对佛土概念充分而深入人心的应用便专为大乘佛教所有了”(1983：6)。这里我们发现无数的佛土占据着我们的物质和精神世界，它作为之前神圣愿力的结果和目的向各个方向延伸。大乘佛教所有佛土中最为著名，且为东亚人们所熟知的，是“一个光明的极乐世界”，即“极乐世界”——佛教宇宙论中那个位于西方的纯洁圣地。

西藏“极乐世界”文本及起源

根据传统的描述，佛教的传入及与之相随的佛教文献的翻译从第一位法王(*dharmarāja*)松赞干布(Srong-btsan-sgam-po，617—649/650)开始，一直持续到17世纪[4]。从8世纪以后，随着吐蕃帝国对佛教修行生活的支持，大量的藏译佛

〔1〕 大《无量寿经》在汉地又被称为《大经》或《无量寿经》；小《无量寿经》，又称为《小经》或《阿弥陀经》。——译者注

〔2〕 对“佛土”一词之背景及其早期应用，虽然年代较早但仍具有深远影响的研究，参见罗威尔(Rowell)1935及1937。

〔3〕 大事书中涉及“佛土”概念的文本有：卷2，9，276，283，298，299，302，304，318，326，342；以及卷3，135，262，265，337，340；见琼斯(Jones)1949。

〔4〕 尽管不能排除7世纪之前见闻广博(informative)的西藏人与佛教邂逅的可能性，绝大部分文献均认可是松赞干布的大臣吞米桑布扎(Thon mi Sambhoṭa)设计了藏族文字，并将第一部佛教文本译成藏文(斯基凌[Skilling]1997：87—89页)。至于13世纪以外，许多文献传播微小但持续不断的痕迹，见夏孜(Shastri)2002。

教与非佛教典籍[1]的官方记录被汇编和保存在僧团和王室储藏所中。西藏僧团（达尔嘉[Dargyay]1991）政治角色的不断增长以及对佛教教义系统和标准解释的需求，最终导致了官方资助的权威目录（*dkar-chag*）的出现。该目录代表了修订后的选择结果，主要包括从梵文和汉文译成藏文的佛教文献（毛尔盖·桑木旦[Muge Samten], 2005: 3—31），以及藏人自己书写的类似作品。

敬献给阿弥陀佛及其佛土"极乐世界"仅有的两部佛经，在东亚被认为是大小《无量寿经》。这两部佛经创作于西北印度，贵霜王朝（Kuṣāna Empire，50—250）时期。那时的贵霜王朝东、西方文化多元、商业繁荣、宗教融会，充满生气（藤田 1996：10—11）。与此相应，佛教成为丝路商人多样信仰中的一种，其他信仰还包括基督教（Christianity）、印度教（Hinduism）、伊斯兰教（Islam）、琐罗亚斯德教（Zoroastrianism）和摩尼教（Manichaeism）。根据赤松（Akamastu），最早的藏译小《无量寿经》是伯希和第758号（Pelliot No.758），该本由鸠摩罗什（Kumārajīva）据梵文原本译成的汉文本（杜科[Ducor]1988:110）翻译而来。吐蕃帝国的王室珍宝库（*dkor mdzod*）编辑、登记和存放着第一部元典式的（proto-canonical）佛教文本名录，其中包含了藏译梵本《极乐界庄严经》（Skt. *Sukhāvatīvyūha sūtra*；Tib. *bDe ba can gyi bkod pa'i mdo*）和《阿弥陀庄严经》（Skt. *Amitābhavyūha-sūtra*；Tib. *'Od dpag med kyi bkod pa'i mdo*）。官方对这些经文，乃至"极乐世界"教义和修法的接纳，实际上反映在他们自己所列的两份目录中（这两份目录至今尚存），即来自邓噶（lDan dkar）要塞的《邓噶目录》（*dKar chag lDan dkar ma*）；来自庞塘（'Phang thang）王宫的《庞塘目录》（*dKar chag 'phang thang ma*）。[2]参阅这些记录，后期藏地的佛教学者欣然认定"极乐世界"教义为佛

〔1〕 对于藏文《大藏经》中世俗文本的讨论，见罗斯勒（Roesler）2002；鲁埃格（Ruegg）1995：第95—147页；帕塔克（Pathak）1974。

〔2〕 《邓噶目录》把大《无量寿经》列于藏名*'Od dpag med kyi bkod pa*下，并记录其长度为3卷（bam po）900颂（śloka）。该经被发现于大乘宝积经部（*Mahāyāna Sūtra of the Ratnakūṭa Class*）（§III，29）。《庞塘目录》将其列于藏名*De bzhin gshegs pa 'Od dpag med kyi zhing gi bkod pa*下，记录其长度为3卷，并以此为据将其编辑在大经（*Mahāsūtras*）（§IV，89）中。小《无量寿经》在《邓噶目录》中被赋予藏名*bDe ba can gyi bkod pa*，长度为136颂，并被归于"各种一卷以下大乘经文（*Miscellaneous Mahāyāna Sūtra Less Than One Bam-po*）"部（§VI，196）。《庞塘目录》所记录名称、长度同《邓噶》，放入"一卷以下小经（*Small Sūtra Less Than One Bam-po*）"部（§V，188）。至于《邓噶》、《庞塘》二目录的介绍与文本序号，分别参考拉露（[Lalou] 1953）和哈尔开亚思（2004）。

陀的教言（buddhavacana），并将大小《无量寿经》收入其典范文集甘珠尔（*bKa' 'gyur*）中。除以上所述经典经文外，我们发现大量吐蕃本地作品和发愿文（哈尔开亚思 2006:37—41），这些文本创作于吐蕃占领敦煌时期，内容包含“极乐世界”及与其相关的陀罗尼（dhāraṇī）。

正如对发愿文的创作、念诵、抄写可以增加对“极乐世界”信仰的崇敬，念诵陀罗尼、修习金刚乘成就法（*sgrub-thabs*）代表了藏地对“净土”更有效的信仰方式。事实上，各种各样的旨在实现“极乐世界”的文本在西藏文献中形成了一种独特的题材，被称为“求生净土愿文”（*bDe-smon*）[1]。

几个世纪以来，格鲁（dGe lugs）、噶举（bKa' brgyud）、宁玛（rNying ma）、萨迦（Sa skya）和觉囊（Jo nang）诸佛教派别为“极乐世界”的理解和修习创造了具有感召力的愿文以及详尽的释论。抵达或观见阿弥陀佛的净土的这种心灵上的愿望，在西藏密教修行者们那里变得更为强烈，他们利用金刚乘（Vajrayāna）修法之方便于一生中实现往生“极乐世界”。从佛经和密续中得到启发并以之为依托而创制的大量不同却有共同强烈愿力的修法，被认为是属于西藏文献中的“求生净土愿文”。

在西藏，发愿文（*smon-lam*）常常是相对更长一点的释论（*'grel-ba*）形成的基础，后者或由发愿文作者或由其他西藏学者完成。正如《极乐世界发愿文》（*bde ba can gyi smon lam*）展示出对阿弥陀佛净土无比的崇敬和渴望，其释论的传统，则主要地从大小《无量寿经》中获得教义上的认同。于此，我们发现冥想和修行基本上以“道次第”（*lam rim*）的形式安排，在讨论主题下有支分和细分。从这方面

[1] “*bDe smon*”（求生净土愿文）是“*bde ba can gyi smon lam*”（极乐世界愿文）的缩写，或可理解为“献给往生极乐世界的发愿文”。在《藏文文献：类型研究》（*Tibetan Literature: Studies in Genre*）一书的介绍中，卡维松（Cabezón）和杰克逊（Jackson）写道：“对于西方人的‘genre’一词，藏文似乎没有严格与之对应的概念。当然，藏文中有描述‘分类法’的词语，例如‘rigs（种类kind）’，‘sde’（品类class），及‘rnam pa’（类别，aspect），但这些词汇似乎没有一个能够像‘genre’那样，一贯而稳定的用于指涉文体类型（Literary Type）这个抽象概念。然而，仅从（几乎从其文献传统的开端）藏族人需要组织数量庞大且与日俱增的文本、以编写其书面文集这一现象，即可肯定的推断：尽管藏文中缺少与‘genre’明确对等的专业术语，它却与西方类型理论家（genre-theorists）面对同样的问题。去组织，即去归类；归类至少要求对不同类型毫无疑问的鉴别，因此（仍然使用）‘genre’。”（1996：20—21）为了便于我们下面的讨论中，“求生净土愿文”这类文体涵盖了一种独特的宗教文献题材，这种宗教文献以“极乐世界（Sukhāvatī）”为其公共主题，并表现出希望往生的共同愿力。这类文本的内容包括礼敬（dedications）、赞颂（praises）、释论（commentaries）、金刚乘仪轨和往生阿弥陀净土的修行方式等。

来讲，大部分对“极乐世界”的西藏释论类似以下，即他们系统的建立了一个完整的在实现往生“极乐世界”的情形下所定义的大乘解脱的道路。

这些释论的内容反映出其作者对一系列大乘经典的熟识。在这些释论所引用的经文中，来自《大经》中的法藏比丘第十九个誓言[1]一直十分重要：

> 世尊，设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界众生之类，闻我名字，系念我国，植众德本。至心回向，欲生我国。不果遂者，不取正觉。[2]

大部分西藏的学者对于大《无量寿经》中所记载的往生极乐世界的四个原因的理解是一致的。这段记载为佛教学者广为引用，是释迦对阿难陀开示的一个节录：

> 阿难陀：众生中若心中常念如来，升起无量之善根，圆满菩提心，发出往生佛土之誓愿，其人临终，将与如来阿罗汉正等觉且受众比丘簇拥之无量光佛相见。[3]

尽管释论家们可能在实现往生“极乐世界”四种因的看法上不同，但是他们

---

〔1〕 在不同版本的《无量寿经》中，法藏比丘的誓愿无论在数量上还是在内容上均不相同。藏文版是一个相对较晚形成的版本，有四十九愿。梵文版列了四十七愿，汉文版有二十四、三十六或四十八愿（藤田 1996:16）。对梵文版和汉文僧伽婆罗（Saṃghavarman）版誓愿的列表对比的情况，参看戈麦斯（Gómez）1996，第264—265页。所说的十八愿，即以僧伽婆罗的译本为基，其对日本净土真宗（Shin shū sect）在教义上有重要影响（中村元[Hajime Nakamura]1987:205）。

〔2〕 藏文原文如下：*bcom ldan 'das gal te bdag byang chub thob pa'i tshe/ sangs rgyas kyi zhing grangs ma mchis pa dpag tu ma mchis pa dag na/ sems can gang dag gis bdag gi ming thos nas/ sangs rgyas kyi zhing der skye bar bgyi ba'i slad du sems gtong zhing/ dge ba'i rtsa ba rnams kyang yongs su bsngo bar bgyid na/ mtshams ma mchis par bgyid pa dang/ dam pa'i chos spong ba'i sgrib pas bsgribs pa'i sems can rnams ma gtogs par de dag tha na sems bskyed pa'i 'gyur ba bcus sangs rgyas kyi zhing der skye bar ma gyur pa de srid du bdag bla med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub mngon par rdzogs par 'tshang rgya bar mi bgyi'o*（Q:Vol.22，3.8.113）.

〔3〕 藏文原文如下：*kun dga' bo sems can gang dag kha cig de bzhin gshegs pa de rnam pas yang dang yang yid la byed pa dang dge ba'i rtsa ba mang po dpag tu med pa bskyed pa dang/ byang chub tu sems yongs 'jig rten gyi khams der skye bar smon lam 'debs pa de dag 'chi ba'i dus nye bar gnas pa na/ de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas 'od dpag med dge slong gi tshogs du mas yongs su bsgor zhing mdun gyis bltas nas bzhugs par 'gyur de*（Q:Vol.22，5.9.119）.

均认为这种对愿望的不断念诵只是实现上述目的一因。其他的还包括：忆念阿弥陀佛及功德（*buddha-anusmṛti*），即是对阿弥陀佛形象及其净土的观想；积累众多无边之功德；于奉献功德时发菩提心。

《七支供》（*Seven Limb Prayer*）包含于《普贤菩萨行愿王经》（Skt. *Bhadracaryā praṇidhāna rāja*; Tib. *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; D:1095）中，该经属于大乘佛教文献，且在西藏密乘佛教中广为使用。念诵《七支供》事实上适用于对实现大量功德的积累，以及满足再生阿弥陀佛佛土的第二因。著名的《七支供》或可用以下四句偈颂加以概括：

所有礼赞供养福　请佛住世转法轮
随喜忏悔诸善根　回向众生及佛道[1]

《普贤菩萨行愿王经》，亦称为《普贤菩萨愿》（*Samantabhadra's Prayer*），因其包含了两份对阿弥陀佛影响深远的参考文献而被藏地"极乐世界"的拥护者们援引。第一份材料，全文引用在《发愿文集》（DM1）中，讲述的是一个发愿者即将往生"极乐世界"，然后从阿弥陀佛那里接受授记：

贤善喜乐佛曼陀　清净美丽莲中生
阿弥陀佛亲现证　于此我来得授记
殊胜授记听取后　众多神变显心中
依此百千智慧力　愿行善事利众生[2]

第二份材料劝谏人们通过念诵《普贤菩萨行愿王经》积累功德，致力于前往

〔1〕　藏文原文如下：*phyag 'tshal ba dang mchod cing bshags pa dang/ rjes su yi rang bskul zhing gsol ba yi/ dge ba cung zad bdag gis ci bsags pa/ thams cad bdag gis byang chub phyir bsngo'o*（*'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; 2000: 第7页）。

〔2〕　藏文原文如下：*rgyal ba'i dkyil 'khor bzang zhing dga' ba der / padmo dam pa shin tu mdzes las skyes / snang ba mtha' yas rgyal bas mngon sum du / lung bstan pa yang bdag gis der thob shog / der ni bdag gis lung bstan rab thob nas / sprul ba mang po bye ba phrag brgya yis / blo yi stobs kyi phyogs su rnams su yang / sems can rnams la phan pa mang po bgyis shog*（DM1: 150）。

阿弥陀净土：

我此普贤殊胜行　无边胜福皆回向

普愿沉溺诸众生　速往无量光佛刹[1]

在西藏，“极乐世界”传统从未将自己划归某一单一信仰或教派运动。在东亚，对“极乐世界”的崇拜因其成为（supplying）“宗教职权僧侣（monastic）和自治的来源”（阿姆斯特茨1998:45），而产生了巨大影响；与之相比，在藏地，对“极乐世界”的信仰被僧团及成道者运动（siddha movements）广泛接受并狂热崇拜，表现为本土释论和虔诚的仪式性文献作品的集中涌现（哈尔开亚思2006）。此外，藏人对“极乐世界”的着迷很好地延伸至佛教救世学（Buddhist soteriology）修习金刚乘的技巧中。这在精神转送技艺，也即颇瓦法（*'pho-ba*）的流行发展中，表现得很明显。这种技艺使人观想极乐世界，在那里修行者利用其金刚身中呼吸和潜意识的能量，转送他们微妙的意识。尽管藏人热衷于接受并革新“极乐世界”修法，但他们从不据其理解构想不同的仪轨和救世传统。这或许是因为藏人将一种“佛土语言（language of buddha-fields）”作为印度大乘教法广大教义的一部分继承下来；并且，在其兼收并蓄的走近佛教的同时，他们并不像日本人那样在大乘文本周围构想佛教僧团（Buddhist orders）。

觉囊派传承

对阿弥陀佛净土信仰的作品在14世纪西藏的敏锐宗教思想者中，在最受争议的佛教学者中亦不少见。精通佛学诸科的朵波巴·摄啰监灿（Dol-po-ba shes-rab rgyal-mtshan，1292—1362），亦被称为“朵波之佛”（*Dol po sangs rgyas*），据传创作了

〔1〕　藏文原文如下：*bzang po spyod pa'i smon lam bsngos pa yis / bsod nams dam pa mtha' yas gang thob des / 'gro ba sdug bsngal chu bor bying ba rnams / 'od dpag med pa'i gnas rab thob par shog*（*'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po;* 2000: 23页）。

至少174篇论（凯普斯坦[Kapstein]1992:16）。他对印度大乘佛学之哲学解释，既饱受争议，又贡献卓越，据此而广为人知。

正如塞勒斯·斯特恩斯（Cyrus Stearns）在他对朵波巴生平及教法的介绍中所说的，印度大乘佛教经与论中"对空性（Skt. *śūnyatā*；Tib. *stong-pa-nyid*）这一概念的矛盾描述"成为引起"对印度晚期，也即西藏所接受之佛教的解释产生分歧的主要原因之一"（2001:1）。在14世纪的西藏，对这些问题的关注"似乎到达了一个临界的状态"，正如从第三世噶玛巴让琼多杰（Karma-pa Rang-'byung-rdo-rje，1284—1339）、布顿仁钦珠（Bu-ston rin-chen grub，1310—1364）、[1]龙钦饶绛巴（Klong-chen rab-'byams，1308—1364）及帕热瓦监灿（'Ba'-ra-ba rgyal-mtshan，1310—1391）的佛学贡献中所看到的。斯特恩斯叙述到朵波巴试图将瑜伽行派（Yogācāra）所认为的存在于每个人中的"一种永恒的觉悟的自性"或佛性（Skt. *tathāgatagarbha*；Tib. *bde bzhin gshegs pa'i snying po*）和与其"明显相对"的早期的中观学派（Madhyamaka）所强调的"于自身中缺永恒的自性"相调和（同上）。通过设想一种瑜伽、中观二者相结合的哲学，朵波巴的最大的贡献在于，他将绝对真实（absolute reality）或"佛性"重新建构为他空（gzhan stong），即他性空，而非自性空。

尽管在五世达赖喇嘛掌权期间，格鲁、萨迦二派所发动的佛经的辩论，以其二者对觉囊佛典的剽窃及对其抄写佛典的禁止结束，但是在萨迦、噶举、宁玛诸派中亦有对"他空见"诠释的支持者和拥护者，诸如西藏思想家赛多班钦·释迦确丹（gSer-mdog Paṇ-chen Śākya mchog-ldan，1428—1507），多罗那他（Tāranātha，1575—1634）[2]，和曼木达哇·图登格勒嘉措（'Ba'-mda' thub-bstan dge-legs rgya-mtsho，1844—1904）。[3]在19世纪，它成为了由蒋贡康楚（'Jam-mgon kong-sprul，

---

〔1〕　关于布思端与朵波巴的哲学立场对抗的讨论，参看雷格对布思端《妙高庄严》（*mDzes rgyan*）详细的介绍和翻译。《妙高庄严》是西藏第一部对经典文献和如来藏理论进行批评式处理的著作。

〔2〕　关于觉囊派的传承名录，参见史密斯 2001:56。多罗那他（藏文名 Kun dga' snying po），是觉囊派最后一位杰出代表，因其《印度佛教史》（*History of Buddhism in India*）而广为人知。尽管在该书中他没有提及印度阿弥陀佛的信仰，但是他为"极乐世界"亲自创作了一个简短的发愿文，名为"*bDe smon*"（DM1:211—13）。

〔3〕　根据凯普斯坦，宁玛和觉囊二派的折衷者曼木达哇格勒，他对同时代的觉囊派寺庙教育起了重要的作用，因为他是寺庙课程奠基的三人之一，另外二人毫无疑问是朵波巴和多罗那他（1997：463）。

1813—1899）所发起的不分派运动的教理基础。只有格鲁派完全一致反对觉囊派的教义，对此宗喀巴（Tsong-kha-pa）创作了《辨了不了义善说藏论》（*Drang nges legs bshad snying po*），详细叙述自己对印度（佛教）起源的看法，并以这一后期作品回应了觉囊派的诠释。[1]

朵波巴·摄啰监灿

朵波巴出生在今尼泊尔境内的朵波地区的普多（sPu mdo）。[2] 当他年幼时，便熟悉于宁玛派与普巴金刚（Vajrakilāya）相关之密续，随着年龄的增长，他跟随萨迦派的学者们学习更高级的佛学知识，不久他便精通了一系列的佛学著作，如《般若波罗蜜多心经》（*Prajñāpāramitā*）、《量论》（*pramāṇa*）、《阿毗达磨俱舍论》（*Abhidharmakośa*）、《中论》（*Madhyamaka*）和《律经》（*Vinaya*）等（斯特恩斯2002:12；凯普斯坦1992:9）。他从萨迦派学习的教法亦成为他后半生所传授教法的主要内容，以此来支持他那受争议的如来藏不变本性的本体论。在这些教法中，他从绒巴喜饶僧格（Rong-pa Shes-rab seng-ge，1251—1315）那里学习的《时轮本续》（*Kālacakratantra*）是十分重要的，特别是其中关于本初佛（*ādibuddha*）教理（鲁埃格 1963:4）。根据觉囊派传统，他是“中观他空见”传承的第十六代传人，“他空见时轮传轨”的第十八代传人，并且他在论辩中，凭借自己的机智打败了许多有名学者，因以被冠以“圣识一切”（omniscient）的称号。他关于《时轮本续》一共写了十八部释论，其他一些著作如下：《三部心释》（*Sems 'grel skor gsum*）、《如

（续上页）在他的全集中，我们找到关于“极乐世界”的许多作品，如：《极乐世界聚因修习法》（*bDe ba can gyi rgyu tshogs nyams su len tshul*）（Vol.15，Ba pa:3页）；《极乐世界祈愿摄要》（*bDe smon bsdus pa*）（Vol.19，Dza pa:1页）；《极乐世界祈愿文·如意宝树》（*bDe ba can gyi smon lam 'dod dgu 'byung ba'i ljon shing zhes pa dang Mtshan ldan bla ma rin po che Ngag dbang chos 'dzin dpal bzang po'i gsol 'debs*）（Vol.19，Dza pa:1页）；及一份名为《极乐世界修习次第·大乐坦途》（*bDe chen zhing sgrub kyi dmigs rim bde chen lam bzang*）（Vol.16，Ma pa:16页）“极乐世界”成就法。

〔1〕　关于觉囊派教义的哲学阐述，参看鲁埃格1963；关于格鲁派对其的批判，参见陶谢尔（Tauscher）1995；关于该领域对如来藏教义研究的重要贡献，参看鲁埃格1969，1973及1989。

〔2〕　下面关于朵波巴生平及著作的传记信息，主要来自凯普斯坦1992及斯特恩斯2002。

来藏十经》(*Snying po'i mdo*)、《五部了义经》(*Nges don mdo*)、《慈氏五论》(*Byams chos*)(斯特恩斯2002:13—14)。

朵波巴曾巡游去过乌思藏的许多寺庙，在那里讲学、辩论、修行，特别是《时轮本续》的圆满次第（*rdzogs-rim*），即广为人知的“六支瑜伽”(sbyor-ba yan-lag drug-pa)。他认为“六支瑜伽”是最有效的瑜伽修行方式，因为其将至关重要的业风（las rlung）引入身体之中脉，继而将其转换成智慧风（*ye-shes-rlung*)（斯特恩斯2002：99—100)。在他隐退修行时，所说他“观想到了许多景象，包括净土及具体的密续本尊神”，而且他看到了“时轮教法的起源——香巴拉的净土”，“自称有一次通过观修的方法去到了那个地方”(同上：28)。他个人和“极乐世界”的联系可能在他于1316年所说的一段授记中体现，他对他的弟子们说：当他将抵达温暖的“极乐世界”时，他将再也不用去忍受西藏的寒冷了（同上：36)。他与充满愿力的阿弥陀佛净土的密切联系亦非出人意料，因为有这样的记录：在“他去桑普（gSang phu）寺时，他也直接的看到了‘极乐世界’净土，而且为其做了一个赞颂”(同上)。[1]

在他有关“极乐世界”的著作中，我们找到了《极乐世界持生誓愿文》(*bDe ba can du skye ba 'dzin pa'i smon lam*; *gSung 'Bum*, vol.1, kha, 680—84; DM1:172—175)；《圣识一切所造极乐世界赞祈愿文》(*Kun mkhyen chen po mdzad pa'i bde ba can gyi zhing gi bstod smon*; DM1:176—181)；以及对《无量寿经》的一个释论，名为《自他往生极乐界殊胜方便》(*Rang gzhan bde ba can du skye ba'i thabs mchog ces bya ba bde ba can gyi mdo'i spyi don ba*; *gSung 'Bum*, vol.1 kha, 91—103; 'Dzam thang, vol.7:877—91)。凯普斯坦提到朵波巴“对佛经有特殊的兴趣”，于是他就“从《大宝积经发胜志乐会第二十五》(*Adhyāśayasaṃcodana sūtra*) 中抽取创作出一个有趣的文本，该本涉及到十倍的发菩提心和到达极乐世界的关系”(2004：29)。正如其他西藏的宗教注释家提到的那样，朵波巴对阿弥陀佛净土的信仰通过他在佛经翻译及注释上的训练得到缓和。他对《无量寿经》的释论，旨在纠正这样的误解，即往生“极乐世界”可能仅仅通过祈愿就能实现。对于朵波巴，或者是其他在他之后的学者而言，祈愿是必须的，但是祈愿对实现这样的愿望并非足够：

〔1〕 斯特恩斯认为，这份对“极乐世界”的赞颂被保存在壤塘版（'Dzam thang）中，而在朵波巴的全集中却未找到（2002：189，n.87)。凯普斯坦查出其具体位置为Vol.7:891—96（2004:47，n.51)。

祈愿是不够的，修行者还必须远离能直接引起报应的五业，远离对教法的反对，产生十倍的觉悟——故往生“极乐世界”将不可能仅由祈愿达成。这是因为：祈愿成了暂时被取代的目标，因为目标仅由祈愿而获得（那即是说，祈愿被当成了唯一相关的因素，而往生极乐世界可能需要很多世）。（同上：30）

稍短一些的下文即有翻译的《极乐世界持生誓愿文》和相对较长一点的《圣识一切所造极乐世界赞祈愿文》，二者均明显受到《无量寿经》中对“极乐世界”的描述的影响。据说《极乐世界持生誓愿文》根据多朵巴的一个“极乐世界”的愿景而写成，该文创作于俄译师（rNgog Lo tsā ba）家中，于藏历氐宿月十五日早完成。[1]

《极乐世界持生誓愿文》

朵波巴 · 摄啰监灿造

I

礼敬世自在

有坏如来阿罗汉

无上三藐三菩提

具全长寿无边智

恭敬顶礼威严王

II

生老病死众生苦

不死成就赐授临

无量寿佛授记曰

吾于昔时发此愿

〔1〕 书末跋文如下：ces pa ’di ni sa ga zla ba’i tshes bco lnga’i snga dro la zhing khams bde ba can nye bar gzigs nas tshu la ji lta ba bzhin bstod pa ni/ chos rdze kun mkhyen jo nang ba chen po shes rab rgyal mtshan dpal bzang po nas rngog lo tsā ba’i gzim khang du mdzad pa’o/ ’di la brtson pas phyi ma la bde ba can du skye bar the tshom med do （DMI:181）。

一切众生闻我名
安住世间诸众生
彼皆此生来我处
而非不退此生中

III

殊胜愿力引导者
正如《极乐经》中言
我亦皈依无量寿
舍弃此生得再生

IV

十方诸佛颂功德
念诵经蔓庄严刹
无量圆满誓愿力
愿我往生极乐界

V

两足尊及无量寿
观世音及大势至
诸佛菩萨修行地
愿我往生极乐界

VI

平如手掌珍宝地
一切光网遍其中
稀奇莲花充盈土
愿我往生极乐界

VII

朵朵莲花最高处
无量光明放射出
善逝化身十方显
愿我往生极乐界

VIII

种种树木七宝造

色泽鲜亮形美观

悦耳声乐十方响

愿我往生极乐界

IX

善逝化生诸众鸟

播散美妙和旋音

众生怙主亦勤念

愿我往生极乐界

X

欢娱瀑流具胜香

胜者无量功德音

恒常相续不绝响

愿我往生极乐界

XI

具金色者人与神

亦以宝衣来庄严

修习无量玄妙法

愿我往生极乐界

XII

饭食衣物药卧具

法衣钵盂珍宝屋

念于心即现于前

愿我往生极乐界

XIII

殊胜伞幢诸实物

依此怙主誓愿力

念于心即现于前

愿我往生极乐界

XIV

千里眼及顺风耳
念过往及殊胜慧
于此获得神通力
愿我往生极乐界

XV

于汝今生命灭时
有佛九千九百万
亲临现前赐授记
复有千佛举手迎
愿我往生极乐界

XVI

我与众生命灭时
殊胜导引无量寿
百数比丘聚集此
环绕行礼示悲怜
愿我往生极乐界

XVII

怙主眷属我亲见
无量喜乐心中生
于此刹那念不减
愿我往生极乐界

XVIII

世间自在加持力
万法之源誓愿力
无量寿佛加持力
诸众积聚善根力
光明大印加持力
圣谛三宝加持力
凭依此力成诸愿

随即舍弃污秽身
愿我往生极乐界
往生后犹修十地
依此神通利十方

藏文拉丁转写

[DM1:172] na mo lo ke sva rā ya / bcom ldan de bzhin gshegs pa dgra bcom pa / yang dag rdzogs pa'i sangs rgyas bla na med / tshe dang ye shes dpag med rnam nges pa / gzi brjid rgyal po'i zhabs la phyag 'tshal lo / skye rga na 'chi'i nyam thag 'gro ba la / 'chi med tshe yi dngos grub stsol mdzad pa/ sangs rgyas tshe dpag med pas lung bstan pa/ ngas ni sngon tshe smon lam 'di btab po/ sems can gangs gis nga yi ming thos pa'i / 'jig rten khams na gnas pa'i sems can rnams / de dag nga yi zhing du [173] lhags nas kyang / skye ba gcig la phyir mi ldog par 'gyur / 'dren pa khyod kyi mthu dang smon lam mchog / bde ldan zhing bkod mdo nas gsungs pa bzhin / bdag kyang tshe dpag med la skyabs su mchi / lus 'di bor nas skye ba len par shog / smon lam mtha' yas yongs su rdzogs pa'i mthus / phyogs bcur bzhugs pa'i sangs rgyas thams cad kyis / yon tan bsngags pa'i phreng pa brjod pa'i zhing / bde pa can du rdzus te skye bar shog / rkang gnyis gtso ba 'od dpag med pa dang / spyan ras gzigs dbang mthu chen thob la sogs / sangs rgyas byang sems dpag med bzhugs pa'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / lag mthil ltar mnyam rin chen sa gzhi ni / thams cad gser gyi dra bas khyab gyur cing / ngo mtshar padma mang pos gang ba'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / padma re re'i rtse mo thams cad las / dpag med 'od 'phro 'od zer thams cad kyis / bde gshegs sprul pa phyogs bcur 'gyed pa'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / ljon shing sna tshogs rin chen bdun las grub / kha dog dbyibs legs mdzes shing blta na sdug / snyan pa'i sgra dbyangs phyogs bcur sgrogs pa'i zhing / bde ba can du rdzus te [174] skye bar shog / bya tshogs rnam mang bde gshegs sprul pa'i bya / sna tshogs skad snyan snyan par sgrog byed cing / kun gyi mgon po rdzes su dran pa'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / chu klung nyams dga' dri mchog rnams dang ldan / rgyal ba'i yon tan dpag med sgra tshogs kun / rtag

par rgyun mi 'chad par sgrogs pa'i zhing / bde pa can du rdzus te skye bar shog / gser gi mdog can lha mi thams cad kyang / sna tshogs gos gyon rin chen rgyan gyis spras / dam chos dga' bde dpag med spyod pa'i zhing / bde pa can du rdzus te skye bar shog / zas dang gos dang mal cha sman rnams dang / chos gos lhung bzed rin chen khang pa sogs / yid la bsam ma thag tu 'byung ba'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / gdugs dang rgyal mtshan la sogs mchod pa'i rdzas / yid la bsam ma thag tu ci 'dod kun / mgon po'i smon lam stobs las 'byung ba'i zhing / lha yi mig dang lha yi rna ba dang / tshe rabs dran dang blo gros mkhas mchog sogs / rdzu 'phrul stobs rnams thob par 'gyur ba'i zhing / bde ba can du rdzus te skye bar shog / 'chi ba'i tshe na sangs rgyas bye ba phrag / dgu bcu [175] rtsa dgus mngon sum lung ston cing / sangs rgyas stong gis dgyes pa'i phyag rkyong nas / bde pa can du rdzus te skye bar shog / bdag dang sems can 'chi ba'i dus kyi tshe / 'dren mchog chos kyi rgyal po 'od dpag med / dge slong brgya phrag tshogs kyi yongs bskor nas / brtse bas bdag gi mdun du 'byon gyur cig / mgon po 'khor bcas bdag gis mthong nas kyang / sems la dga' bde dpag med skye ba dang / dran pa ma nyams skad cig de nyid la / bde ba can du rdzus te skye bar shog / 'jig rten dbang phyug rgyal po'i byin rlabs dang / chos kyi 'byung gnas smon lam mthu stobs dang / 'od dpag med pa'i byin rlabs chen po'i mthu / dge ba gang bsags kun gyi nus mthu dang / 'od gsal phyag rgya chen po'i byin rlabs dang / dkon mchog gsum gyi bden pa'i byin rlabs kyis / smon lam 'di dag ji bzhin 'grub par shog / skyes ma thag tu sa bcu rab rdzogs te / sprul pas phyogs bcur gzhan don byed par shog / ces pa 'di yang dol po pa shes rab rgyal mtshan dpal bzang pos bkod pa'o.

参考文献

一手文献

缩写

D=德格版《甘珠尔》

DM1=《发愿文集》(*bDe smon phyogs bsgrigs*)第一册，四川：民族出版社，1994。

Q =北京版《甘珠尔》

其他文献

1 朵波巴·摄啰监灿：

——《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集》(*'Dzam thang Edition of the Collected Works* (*Gsung-'bum*) *of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rgyal mtshan*)，由凯普斯坦收集并整理出版，1992—1993，德里（Delhi）：协竹丛书（Shedrub Books）。

——《衮钦朵波巴全集》(*Kun mkhyen Dol po pa'i gsung 'bum*)，该本为江孜宗缩微胶片的再版，原本保存在不丹帕罗（Paro）Kyi chu寺中，1984，于德里再版。

2 《普贤菩萨行愿王经》(Tib. *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; Skt. *Bhadracaryā praṅidhāna rāja*)，2000，新西兰（New Zealand）：达杰佛教中心（Dhargye Buddhist Centre）。

二手文献

1 盖伦·阿姆斯特茨（Amstutz，Galen）：1988，《印度净土佛教的政治》(*The Politics of Pure Land Buddhism in Indian*)，《圣灵》(*Numen*)，四十五卷一部分，69—96页。

2 荷赛·卡维松（Cabezón，José），罗杰·杰克逊（Jackson，Roger）：1996，《西藏文献：类型研究》(*Tibetan Literature: Studies in Genre*)，倚色佳（Ithaca）：雪狮出版社（Snow Lion Publications）。

3 艾娃·达尔嘉（Dargyay，Eva K.）：1991，《吐蕃帝国的僧伽和国家》(*Sangha and State in Imperial Tibet*)，收于施坦凯勒（E. Steinkellner）主编的《吐蕃历史和语言：献给乌瑞七十寿辰论文集》(*Tibetan History and Language:Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday*)，维也纳（Wien）：维也纳大学（Universität Wien），111—129页。

4 杰罗姆·杜科（Ducor，Jérôme）：1988，《佛教宣扬的〈阿弥陀经〉》(*Le Sûtra d'Amida*

prêché par le Buddha），《瑞士亚洲研究》（*Schweizer Asiatische Studien/Études asiatiques suisses*, monograph），刊号29，伯尔尼（Bern）：彼得郎（Peter Lang）。

5 藤田宏达（Fujita Kōtatsu）：1996，《净土佛教在印度》（*Pure Land Buddhism in India*），由海野大彻（Taitetsu Unno）翻译，收于詹姆斯·福尔德（J. Foard）等人所编《净土传统：历史和发展》（*The Pure Land Tradition: History and Development*），加州大学伯克利分校（University of California, Berkeley）：佛教研究所（Institute of Buddhist Studies），2—41页。

6 藤田宏达：1990，《〈观无量寿经〉文本来源：一部净土宗佛教经典》（*The Textual Origins of the Kuan Wu-liang-shou ching: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism*），收于巴斯维尔（R. E. Buswell）所编《中国佛教疑伪经》（*Chinese Buddhist Apocrypha*），夏威夷（Hawaii）：夏威夷大学出版社（University of Hawaii Press），149—173页。

7 路易斯·戈麦斯（Gómez, Luis）：1996，《净土：无量光佛之福地》（*The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*），夏威夷：夏威夷大学出版社。

8 乔治亚思·哈尔开亚思（Halkias, T. G.）：2006，《移至净土：有关"极乐世界"的文本和修法》（*Transferring to the Land of Bliss: Among Sukhāvatī Texts and Practices*），哲学博士论文，牛津大学（University of Oxford）。

9 乔治亚思·哈尔开亚思：2004，《有记录的西藏佛教：来自庞塘的一份帝国目录》（*Tibetan Buddhism Registered: An Imperial Catalogue from the Palace Temple of 'Phang thang*），《东方佛教》（*Eastern Buddhist*），36卷1—2期，46—105页。

10 琼斯（Jones, J.）：1949，《大事书》（*The Mahāvastu*），1—3册，伦敦（London）卢则克公司（Luzac and Company）。

11 马修·凯普斯坦（Kapstein, Matthew）：2004，《西藏净土佛教？从"极乐世界"到"极乐地"》（*Pure Land Buddhism in Tibet? From Sukhāvatī to the Field of Great Bliss*），收于理查德·佩恩（R. Payne）和肯尼斯·田中（K. Tanaka）所编《走进净土：阿弥陀佛信仰宗教实践》（*Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*），火奴鲁鲁（Honolulu）：夏威夷大学出版社，1—16页。

12 马修·凯普斯坦：1997，《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对"般若波罗蜜多"的阐释》（*From Kun-mkhyen Dol-po-pa to 'Ba'-mda' Dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of the Prajñāpāramitā*），收于施坦凯勒等所编《七届国际藏学学术讨论会》（此会于1995年奥地利格拉茨[Graz]召开），维也纳：奥地利科学院（Verlag der Österreichischen Akademie dern Wissenschaften），457—475页。

13　马修·凯普斯坦：1992，《壤塘版衮钦·朵波巴摄啰监灿全集导言》（*Introduction to The 'Dzam Thang edition of the Collected Works of Kun mkhyen Dol po pa shes rab rgyal mtshan*），德里：协竹丛书。

14　兰迪·克伦茨利（Kloetzli, Randy）：1983，《佛教宇宙学：运动光线图像中的科学和神学》（*Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*），德里：莫提拉·班纳西达斯出版社（Motilal Banarsidass）。

15　拉露（Lalou, M.）：1953，《赤松德赞国王时期佛经:对甘珠尔和丹珠尔书目的贡献》（*Les textes bouddhiques au temps du roi Khri sroṅ lde btsan. Contribution à la bibliographie du Kanjur et du Tanjur*），《亚洲杂志》（*Journal Asiatique*）241期，313—353页。

16　毛尔盖·桑木旦（Muge Samten）：2005，《西藏传统学问摄说》（*A History of Traditional Fields of Learning*；*Bod du rig gnas tshul mdor bsdus bshad pa*），桑杰·娜迦（Sangye Tandar Naga）译，达兰萨拉（Dharamsala）：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works and Archives）。

17　中村元（Hajime Nakamura）：1987，《印度佛教：一项对文献注释的调查》（*Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*），德里：莫提拉·班纳西达斯出版社。

18　那体慧（Nattier, J.）：2000，《在净土宗历史上消失的"阿閦佛國"》（*The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism*），《国际佛教研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）二十三卷1期，71—103页。

19　阿旺多杰（Ngawang Dorje）：2004，《觉囊圆满誓愿大道·利乐细雨》（*Jo nang rdzogs ldan smon lam lam chen mo 'dzam gling phan bde'i gru char*），纽约（New York）：多杰寺佛教中心（Dorje Ling Buddhist Center）。

20　苏尼提·帕塔克（Pathak, Suniti K.）：1974，《印度正道经典在西藏》（*The Indian Nītiśāstras in Tibet*），德里：莫提拉·班纳西达斯出版社。

21　朱利安·帕斯（Pas, J.）：1977，《〈观无量寿佛经〉：起源及文本分析》（The Kuan-wu-liang-shu-Fo ching: its Origins and Literary Criticism），收于莱斯利河村（L. Kawamura）及基斯·斯科特（K. Scott）所编《佛教思想与亚洲文明》（*Buddhist Thought and Asian Civilization*），加利福尼亚（California）：正法出版社（Dharma Publishing），182—194页。

22　乌尔里克·罗斯勒（Roesler, Ulrike）：2002，《玛东法王版印度宏伟史诗》（*The Great Indian Epics in the Version of Dmar ston Chos kyi rgyal po*），收于亨克·布雷泽（H. Blezer）所编《西藏宗教和世俗文化：九届国际藏学学术讨论会》（*Religion and Secular Culture in Tibet, Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association of Tibetan Studies*），莱顿（Leiden）：布

里奥（Brill），431—451页。

23 特雷西纳·罗威尔（Rowell, Teresina）：1935，《“佛土”概念的背景及早期使用，2—3章》（*The background and early use of the Buddha-Kṣetra concept*, *chapters* 2—3），《东方佛教》6卷4期，379—431页。

24 特雷西纳·罗威尔：1937，《“佛土”概念的背景及早期使用，4章》，《东方佛教》7卷2期，132—176页。

25 大卫·塞福特·鲁埃格（Ruegg, David S.）：1995，《印度和西藏佛教思想中的政教秩序》（*Ordre Spirituel et Ordre Temporel Dans la Pensée Bouddhique de l'Inde et du Tibet*），巴黎（Paris）：法兰西学院（Collège de France）。

26 大卫·塞福特·鲁埃格：1989，《比较观中的佛性、心识和渐悟问题：关于印藏佛教的传承与接受》（*Buddha nature*, *Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*），伦敦：亚非学院（School of Oriental and African Studies）。

27 大卫·塞福特·鲁埃格：1973，《布顿仁钦珠论如来藏：对〈如来藏显明具美庄严〉的翻译》（*La Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub. Traduction du De bžin gśegs pa'i sñin po gsal źiṅ mdzes par byed pa'i rgyan*），巴黎（Paris）：《法兰西远东学院出版品》（Publications de l'École Française d'Extrême-Orient），第88卷，12—162页。

28 大卫·塞福特·鲁埃格：1969，《如来藏与种性理论：救世和佛教认识论的研究》（*La Théorie du tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*），巴黎：《法兰西远东学院出版品》，70卷，531页。

29 大卫·塞福特·鲁埃格：1963，《觉囊派：一个佛教本体论者的教派——据〈宗义书水晶镜〉》（The Jo naṅ pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha' śel gyi me loṅ），《美国东方学会杂志》（*Journal of the American Oriental Society*），第83卷，73—91页。

30 夏孜洛桑（Shastri Lobsang）：2002，《14至17世纪印度班智达于藏地的活动》（*Activities of Indian paṇḍitas in Tibet from the* 14*th to the* 17*th century*），收于亨克·布雷泽及亚伯·扎多克（A. Zadoks）所编《西藏，过去和现在：九届国际藏学学术讨论会》（*Tibet*, *Past and Present*, *Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*），莱顿：百瑞尔，129—146页。

31 彼得·斯基凌（Peter Skilling）：1997，《从译经到〈甘珠尔〉和〈丹珠尔〉》（*From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur*），收于埃梅（H. Eimer）所编《西藏的经典的传

播》（*Transmission of the Tibetan Canon*），1997，维也纳：奥地利科学院（Österreichische Akademie der Wissenschaften），87—111页。

32 金·史密斯（Smith, Gene）：2001，《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文学》（*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*），波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications）。

33 塞勒斯·斯特恩斯（Stearns, Cyrus）：2002，《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），1999，再版，德里：莫提拉·班纳西达斯出版社。

34 赫尔穆特·陶谢尔（Tauscher, Helmut）：1995，《宗喀巴中观著作中的二谛学说》（*Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka- Werken*），《维也纳藏学与佛教研究》36，维也纳：维也纳大学。

十二

庄严过去：一种17世纪西藏壁画的风格

林瑞彬（Rob Linrothe）著，闫雪 译

“一切有情众生悉有佛性，它被赋予了佛的无量、相好与庄严。”

——朵波巴·摄啰监灿《山法了义海论》[1]

在17世纪初的后藏地区，一位颇有权势且学识渊博的功德主，按照他自己的设计构思指导了一座寺院的建筑工程。在一个上层楼室内描绘了制作精细、布局井然的华美壁画，其保存状况非常好。通过细密的观察和分析，我们发现它的绘画风格是折中混合式的，画作扬弃了当时西藏绘画的一些主流元素。根据已知的其他原始资料，尤其是这位功德主本人的文学作品和“秘传”所写，壁画的主题和风格中有意复古的元素、微妙的情感、亲印度式的异国风情，以及神秘图像所体现出的广博学识，似乎都反映出他多方面的兴趣。在本文中，我将探究这些壁画的创作及其幸存至今的历史背景，总结关于这位功德主的已知信息，然后重点关注这些壁画中的一个极具启示性的部分。在此过程中，我将尝试回答两个重要问题。第一，我们是否完全合理地理解了作品中的人物，或者那只是一个停留在“看到”或“读到”层面的表象而已？第二，考虑到这位功德主的角色，无论是

〔1〕 杰弗瑞·霍普金斯（Jeffrey Hopkins）：《反思实际：唯识学派中的三自性和无自性》（*Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School*），伯克利（Berkeley）：加利福尼亚大学出版社（University of California Press），2002，274页。

在壁画创作中，还是在与其传承相关的、有争议的哲学见地的表达上，我们是否能在这些画作中发现这位功德主如此珍视的这个特别的佛教价值观的一个视觉表现？在对这位功德主的个性和他所处的时代环境进行考查，对这些作品进行仔细释读，并对这个特别的见地进行一番介绍之后，这些问题在结论中会有不同的答案。

本文的着眼点是一幅17世纪早期的观音壁画，绘制在位于后藏西部地区的觉囊彭措林寺的大经堂的三楼（图1）。[1] 画家的名字还未确认，但壁画是受觉囊多罗那他贡嘎宁波（Jo nang Tāranātha Kun dga' snying po，1575—1634年）之命绘制的。多罗那他是西藏历史上最受关注的、富有创造性的、博学多闻且有争议的人物之一。他在当时及后来的历史人物中的地位即是一位名僧、觉囊世系的领军人物、因明学家、文法学家、历史学家、佛学大师、密宗修行者和理论家。[2] 尽管他有这样高的声望，然而正如历史学家金·史密斯（E. Gene Smith）所挖苦的那样，他"似乎并不十分喜欢独身生活"。[3] 实际上，多罗那他于1634年圆寂之后，要么是在这个由他激起了一批狂热信徒和延续至今的转世系统的蒙古，或是觉囊彭措林寺，[4] 年轻的五世达赖喇嘛（1617—1682）都于1650年占有了觉囊彭措林并将之改宗为他的格鲁派。一度曾有传闻称，多罗那他的密宗明妃和配偶就是五世达赖的母亲，或许是因为对此传闻的愤怒而加速了他的占领。[5] 在查抄寺

---

〔1〕 除非另作注释，修正的西藏抄本藏文的威利（Wylie）转写都标注在括号内；相应的梵文前都是Skt.，汉文前为Ch.。

〔2〕 朱塞佩·图齐（Giuseppe Tucci）在其关于12—18世纪的西藏宗教和历史文献的评述中，用了四页多的篇幅作了《伟大的多产者：贡嘎宁波，即众所周知的多罗那他》（*Great polygraphist: Kun dga' sñing po, better known as Tāranātha*）。参见朱塞佩·图齐《西藏画卷》（*Tibetan Painted Scrolls*），罗马（Rome）：La Libreria dello Stato，1949，128页。

〔3〕 金·史密斯：《说藏语地区内的禁书》（*Banned Books in the Tibetan Speaking Lands*），189页，http://www.mtac.gov.tw/pages/93/Gene%20 Smith.pdf, accessed 2 February 2008。多罗那他后来的明妃是贡嘎赤列旺姆（Kun dga' phrin las dbang mo，1585—1668），迈克尔·希伊（Michael R. Sheehy）已能勾勒出她的自传性作品。参见迈克尔·希伊：《多罗那他之后的觉囊派：17世纪西藏密乘佛教知识传播中的传记/自传》（*The Jonangpa after Taranatha: Auto/biographical Writings on the Transmission of Esoteric Buddhist Knowledge in Seventeenth Century Tibet*），《藏学学刊》（*The Bulletin of Tibetology*）45/1，2009，9—24页。非常感谢希伊给我一份他文章的复印件。

〔4〕 迈克尔·希伊认为，多罗那他确实是在觉囊彭措林寺去世。个人私下交流，2011年7月。

〔5〕 金·史密斯讲到，多罗那他"对于五世达赖喇嘛和他被错认的妈妈来说，就是一个无人可比的好色小人"。参见金·史密斯：《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文献》（*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*），克尔提斯·夏弗（Kurtis R. Schaeffer）编，波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications），2001，120页。作为宣称五世达赖喇嘛占领寺院的一

院的过程中，格鲁派强行毁坏了多罗那他的银制的舍利塔，这使人想到他对多罗那他怀有的憎恶之情。他们最终禁止了他的著作，查封了木刻经版和寺院的印刷工作，并且逼迫觉囊派的信徒们称他们代表的是非后藏地区。[1] 除了可能潜在的五世达赖喇嘛个人的仇恨动机外，在哲学上，格鲁派的基于宗喀巴（Tsong kha pa，1357—1419）所理解的梵文概念“空性”的观点与觉囊教义的“他空”也有分歧。[2] 此外，这里无疑也有政治上的敌对。觉囊彭措林寺位于后藏至关重要的西

（续上页）种方式，1658年他为觉囊彭措林改名为“甘丹彭措林”，即甘丹颇章。参见塞勒斯·斯特恩斯（Cyrus Stearns）：《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴摄啰监灿生平与思想的研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sharab Gyaltsen*），奥尔巴尼（Albany，N.Y.）：纽约州立大学出版社（SUNY Press），1999，74—76页。根据18世纪早期司徒班钦却吉迥乃（Situ paṇ chen Chos kyi 'byung gnas，1700—1774年）的记述，是因为五世达赖喇嘛的一位诽谤觉囊教法的老师引发达赖喇嘛占领寺院并毁坏了多罗那他的灵塔。出处同上，第212页，注释104。

〔1〕 同时，格鲁派成功攫取了从觉囊派到格鲁派的转世系统的关系，大概是想以此为手段，从而利用多罗那他在蒙古的名望为他们谋利并且消灭觉囊派在这一地区的影响。一些格鲁派的消息人士还声称多罗那他在他生命的最后时刻还皈依了格鲁派，令人难以置信。塞勒斯·斯特恩斯批评这个传言，说到多罗那他授记认可的他的转世，“作为一个可行独立的传统成为了毁灭朵波巴的觉囊教派的工具”。参见塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，71—73页。为了澄清这个争论，最近已批判性地与多罗那他的转世札那巴札尔·洛桑赞巴坚赞（Zanabazar Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan，1635—1723）的传记进行比照，证实了金·史密斯的评论：“不是所有格鲁派高僧都赞同五世达赖喇嘛对多罗那他的压制”。参见金·史密斯《一世班禅喇嘛罗桑曲结坚赞自传》（*The Autobiography of the First Panchen Lama Blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan*），阿旺格勒第穆（Ngawang Gelek Demo）编，并附英文导言，Gedan Sungrub Minyam Gyuphel Series 12，新德里（New Delhi），1969，3页，注释9。引自Agata Bareja-Starzynska：《觉囊派多罗那他贡嘎宁波的蒙古转世——一世哲布尊丹巴扎纳巴扎尔罗桑赞巴坚赞（1635—1723）——藏蒙关系研究一例》（*The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Tāranātha Kun dga' sñing po: Ondor Gegeen Zanabazar blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan[1635—1723]: A Case Study of the Tibeto-Mongolian Relationship*），《西藏杂志》（*The Tibet Journal*）34/3—35/2，2009—2010，249页。另见查尔斯·鲍登（Charles R. Bawden）关于蒙古活佛转世的讨论，《库伦的哲布尊丹巴呼图克图——文本、翻译和注释》（*The Jehstundamba Khutukhtus of Urga: Text, Translation, and Notes*），威斯巴登（Wiesbaden）：Otto Harrassowitz，1961，2页。最晚在19世纪早期，还是有可能从觉囊彭措林寺的木堆里找到印经板：一位安多地区的瑜伽修行者夏噶·措珠让卓（Zhabs dkar Tshogs drug rang grol，生于1781年）写到他在游历卫藏时参访了这座寺院，为“这位无所不知的觉囊杰尊多罗那他的驻守地”的僧人们供养了茶和香火钱；同时讲道“我从那些印经板中印出并带走了一套十八卷的多罗那他的著作”。参见玛蒂厄·理查德（Matthieu Ricard）译：《夏噶尔的生平：一位西藏瑜伽士的自传》（*The Life of Shahkar:The Autobiography of a Tibetan Yogin*），倚色佳（Ithaca，N.Y.）：雪狮出版社（Snow Lion Publications），2001，460—61页。这个小插曲也引自马修·凯普斯坦（Matthew Kapstein）：《西藏人》（*The Tibetans*），马尔登（Malden，Mass.），布莱克维尔出版社（Blackwell Publishing），2006，25页。

〔2〕 杰弗瑞·霍普金斯、喇嘛洛追南杰（Lama Lodro Namgyel）：《多罗那他所撰〈他空心要〉》（*The Essence of Other-Emptiness by Tāranātha*），倚色佳：雪狮出版社，2007；杰弗瑞·霍普金斯译：《山法——西藏的他空与如来藏的根本大论》（*Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*），倚色佳：雪狮出版社，2006。

中部领域，距离扎什伦布寺不远，扎什伦布寺是格鲁派的要地，由第一世达赖喇嘛所建且成为历代班禅喇嘛一贯的驻扎地。多罗那他得到了藏王资助，藏王急于压制日趋强大的、有着蒙古人撑腰的格鲁派，于是一次接一次地举行了一系列的仪轨仪式，有一些“直接与各种军事行动相关”。[1]

同样大概是出于复杂的个人、政治和宗教的原因，多罗那他首先建造了觉囊彭措林（图2），即所知的达丹彭措林（rTag brtan phun tshogs gling，完美与永恒坚固之地[2]）距衮蚌·图杰宗哲（Kun spangs Thugs rje brtson 'grus，1243—1313）所建的觉囊主寺仅一小时的路程。觉囊寺因最杰出的觉囊思想家朵波巴·摄啰监灿（Dol po pa shes rab rgyal mtshan，1292—1361）的莅临而负盛名。朵波巴建造了通卓钦摩十万佛塔（见者得解脱十万佛塔，Thong grol chen mo sku 'bum）（图3），这是一座有着多个佛殿的佛塔，与尤为著名但时间较晚的江孜十万佛塔相似。[3]朵

---

〔1〕 大卫·坦普曼（David Templeman）：《西藏教士对于武装冲突的态度——多罗那他与十四世达赖喇嘛之例》（*Tibetan Clerical Attitudes to Armed Conflict: The Cases of Tāranātha and the 14th Dalai Lama*），《西藏文化新视野》（*New Views of Tibetan Culture*），大卫·坦普曼编，考菲尔德（Caulfield，Australia）：莫纳什大学出版社（Monash University Press），2010，106页。杰弗瑞·霍普金斯引用了加雷斯·思巴汉姆（Gareth Sparham）的一项未发表的研究：“后来的在五世达赖喇嘛领导下的格鲁派对觉囊派全方面的尤其是对多罗那他著作的压制，不能被追查到宗喀巴或他直系弟子的著作中的任何禁令中去。有人猜测对此事更好的解释就是格鲁派为巩固卫藏地区势力和维持强大的蒙古支持者的耿耿忠心的需要。”参见杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，II。大卫·鲁埃格（David S. Ruegg）认为，对此还有一种可能性比较合适，即觉囊派在五世达赖时期被禁止，不但缘于其非正统的教法，还因为喜马拉雅山的一些人与山另一端的人勾结，可能在格鲁派首先占领的西藏西南部地区已经产生了支持地方独立运动的趋势。参见大卫·鲁埃格：《觉囊派：一个佛教本体论者的教派——据〈宗义书水晶镜〉》（*The Jo Naṅ Pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub Mtha' śel Gyi Me Loṅ*），《美国东方学会杂志》（*Journal of the American Oriental Society*）83/I，1963，77—78页。另见安德烈亚斯·格鲁施克（Andreas Gruschke）的文章摘要：《觉囊派——一个假设消亡的藏传佛教流派衰落的原因、幸存的条件及现状》（*The Jonangpa Order: Causes for the Downfall, Conditions of the Survival, and Current Situation of a Presumedly Extinct Tibetan Buddhist School*），“第九届国际藏学会”（Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, June 2000, Leiden University, http://mdokhams.gmxhome.de/Jonang.pdf, accessed 26 October 2011）；同氏：《觉囊派：衰落的原因、幸存的条件及现状》（*Der Jonang-Orden: Gründe für Seinen Niedergang, Voraussetzungen für das Überdauern und Aktuelle Lage*），亨克·布莱策（Henk Blezer）：《西藏的过去和现在——西藏研究》（*Tibet, Past and Present: Tibetan Studies I:PIATS* 2000），莱顿（Leiden）：百瑞尔出版社（Brill），2002，183—214页。

〔2〕 喇嘛齐木巴（Lama Chimpa）、阿拉卡·恰托巴底亚耶（Alaka Chattopadhyaya）译：《多罗那他所撰〈印度佛教史〉》（*Tāranātha's History of Buddhism in India*），1970年，德里（Delhi）：莫提拉·班纳西达斯，1990，28页。杰弗瑞·霍普金斯将此书名译作《永恒坚固美妙之地》（*Permanent Stable Wonderful Land*）。参见杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，10页。

〔3〕 多罗那他“去江孜收集古经书，并且对那的历史非常感兴趣”。参见Erberto Lo Bue：《江孜法王与他们身为艺术的创建者和功德主的角色》（*The Princes of Gyantse and Their Roles as Builders and Patrons*

波巴将觉囊大塔比作须弥山，并且视它为“一种到达真如本性之禅定状态的卓越典范”。[1]这些佛殿中装饰的壁画（图4），反映出拉堆地方风格，这种风格表现了一种早期尼泊尔纽瓦尔和西藏本土元素的融合，混合了比夏鲁或江孜绘画微少的汉地影响元素。[2]意大利学者图齐指出，“多罗那他在他生命的第一阶段，即1621年重修了朵波巴的十万佛塔。”[3]

为了重修觉囊大塔及不远处他自己的新建筑，多罗那他雇佣了纽瓦尔艺术家。在他的自传中，多罗那他反复提到纽瓦尔艺术家与他下令为达丹彭措林寺制作的塑像的关系。[4]他还提到了一位藏族画家，普钦巴（sPu skyem pa）。[5]很明显，多罗那他对于指导这些塑像和壁画的制作与开光工作有着极大的兴趣，这些都是为他的新寺院和他建在山顶上作为个人起居室的堡垒兼宫殿（颇章）内的佛堂而作，同时也是为重修觉囊大塔内毁坏的、状况日益恶化的艺术作品而作。多罗那他的广传及他的长篇幅的宗教著作文集中，都明显地充满了他对朵波巴和这个具有觉囊传统特色的了义的特殊教法的挚爱之情。[6]由于意识到自己是相当于朵波巴的继承人的角色，[7]多罗那他也很可能认识到他在新建筑中创造艺术作品的活动就相当于

（续上页）*of Arts*)，《西藏研究：1989年成田第五届国际藏学会议论文集》（*Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, *Narita* 1989），成田（Narita）：成田山新胜寺（Naritasan Shinshoji），1992，55页。

〔1〕 塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，20页。在所引述的这段文字中，他提到卓浦的塔，决定造一个这样的塔来报恩于他的上师。塞勒斯·斯特恩斯还描述了觉囊十万佛塔的建筑，同上，第17—23页。卓浦大塔也许还有朵波巴建造的觉囊大塔的模型，同上，182页，注释45。

〔2〕 居美多杰（Gyurme Dorje）：《西藏行迹》（*Footprint Tibet*），第3版，巴思（Bath，U.K.）：行迹手册，2005，305页。另见罗伯托·维塔利（Roberto Vitali）：《卫藏早期寺院》（*Early Temples of Central Tibet*），伦敦（London）：西域出版社（Serindia），1990，126、128—133页，图版82、84、85，图16、18、20、22、23。朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，189—196页。

〔3〕 朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，190页。

〔4〕 大卫·坦普曼：《艺术要目——壤塘（Dzamthan）版多罗那他传记随札》（*References to Art: Provisional Notes from Tāranātha's Biography, Mainly Dzamthan Edition*），工作笔记。非常感谢大卫·坦普曼让我参看这些笔记，同时也感谢克里斯蒂安·鲁赞尼兹（Christian Luzanits）提醒我要关注它们。

〔5〕 大卫·杰克逊（David Jackson）：《西藏绘画史：伟大的西藏画家和他们的传统》（*A History of Tibetan Painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions*），维也纳（Vienna）：奥地利科学院出版社，Verlag derösterreichischen Akademie der Wissenschaften，1996，186页。

〔6〕 塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，72页。

〔7〕 杰弗瑞·霍普金斯称多罗那他是继朵波巴之后“西藏觉囊派第二位伟大的有学识的瑜伽师”。参见杰弗瑞·霍普金斯：《反思实际》，342页。塞勒斯·斯特恩斯讲到“多罗那他是觉囊传承史中重要性仅次于朵波巴的人，他促成了16世纪晚期至17世纪早期的整个教派的短暂复兴，尤其是他空理论

朵波巴的创作，并将他个人的认知和觉悟完全现实化到这些艺术作品中。至少，多罗那他在这些图像编排、布局的设计以及艺术家和艺术风格的选择上，起到了直接的作用。

觉囊大塔、附属的寺院和位于达丹彭措林旁边的由多罗那他所建的作为他起居室的城堡式的建筑，连同达丹彭措林的很多僧房，几乎都毁于“文化大革命”期间，现正处在废墟中，截至2007年时还未被清理（图5）。觉囊大塔中只保留了少数生动的壁画残片（图4、6），[1] 都被收放在最近才复原的佛塔中，这座佛塔由安多南部濒临康区的觉囊派资助修复，觉囊派在这一偏远的地区来抵抗中部地区格鲁派的迫害。在这个复原的建筑中，一些残存的旧壁画被部分地混合重绘，例如，一个颜色鲜亮的新绘的佛陀像，两侧为旧绘的，现在已经是褪了色的协侍菩萨（图7）。

很幸运，当众所周知的五世达赖喇嘛统治的甘丹颇章政府在1650年掌控了觉囊彭措林时，他们并未用格鲁派的图像进行重绘，而是保留了那里的壁画。[2] 更为幸运的是，这个有着三层建筑的主殿–大经堂，在经历了“文化大革命”之后还几乎完好无损（图2）。那里的壁画以及紧邻其后的两个小佛堂内所保留的，但被严重损坏了的早期图像的遗迹，都得以幸存下来。

在大经堂最上层入口的对面，是一个有着八根柱子的佛殿，被现在居住在那里的僧人称为女乃拉康（bsNyung gnas lha khang，斋戒经堂）（图8）。[3] 虽然这

（续上页）广泛振兴的局面”。参见塞勒斯、斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，68页。

〔1〕 觉囊大塔破损状况的照片见罗伯托·维塔利：《卫藏早期寺院》，图版82；唐纳德·丁威迪（Donald Dinwiddie）：“会议报告”，《西藏艺术——〈定位〉论文选，1981—1997》（*Art of Tibet: Selected Articles from Orientations*, 1981—1997），香港（Hong Kong）：《定位》（*Orientations* Magazine），1998，273页；最初发表在1994年12月。海瑟·斯托达德（Heather Stoddard）：《后藏觉囊的通卓钦摩大塔，建于1330—1333》（*The mThong-Grol Chen-Mo Stupa of Jo-Nang in gTsang, Built* 1330—1333），《汉藏佛教艺术研究》，谢继胜、沈卫荣、廖旸编、北京：中国藏学出版社，2006，335—358页。有关这一小块幸存下来的壁画、见罗布·林瑞彬（Rob Linrothe）：《主体、客体与中介——西藏大成就者艺术语构解析》（Subject, Object, and Agent: Parsing the Syntax of Tibetan Mahasiddha Art），《东方杂志》（*Orientations*）37/2，2006，图II。朱塞佩·图齐已经提到了觉囊大塔毁坏的情况，大概是他在1939年游历卫藏期间所见。参见朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，10、192页。

〔2〕 五世达赖喇嘛觉得在1650年时，达丹彭措林的僧人们并未真正改变他们的观点，只是看似赞同格鲁派，因此于1658年将他们驱逐出去。参见塞勒斯、斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，73—74页。这样的觉囊僧人们直至后来1723年司徒班钦的巡视时还一直在那里，同上，第75—76页。作为秘密的觉囊派信徒，他们应该会帮助保护多罗那他的遗迹和觉囊的绘画。

〔3〕 2005年8月21日笔者与寺内僧人的个人交流，2007年7月自温洛（mNgon lho）仁波切（名为bLo

个主殿（大经堂）中的原始壁画因酥油灯和集会仪式所产生的大量烟雾熏黑，而女乃拉康内壁画的状况整体上则要好得多，大概是因为这个佛殿比主殿较少用到的缘故。的确，如果这个房间至少自格鲁派占领时期开始就是用来作斋戒仪式的（如它现在的名字所示），那么它可能仅在每年纪念佛陀出生，证悟和涅槃的七天的斋戒仪式里集中使用一次。[1]

不知何时，有人为了保护这些壁画而进行了不当的尝试，将它们涂上了一层发亮的清油，使这些壁画遭到了严重损坏。它们变的暗黑且轻微发黄，也被覆上了一个强烈的反光面，给拍照造成挑战。最近还有人尝试了更加毁容式的方法去清除这层光面，他们没有在壁画的那些不重要的背景部分做试验，而是从这个大尺寸的，漂亮的朵波巴肖像的面部开始，这是第三层佛殿壁画中最重要的部分（图9）。如今他面部的中央要比其他地方亮得多，鼻部周围的造型最明显，看上去像是得了白癜风（图10）。由于去除这层黄色防护层的试验被立刻禁止，因此这个殿内的其他壁画仍然是黄色、发污、反光的，但外观却未受损坏，其中包括这个重要的多罗那他画像。多罗那他一并被画在了朵波巴的旁边（图9、11），仿佛在恭敬地凝视着这位伟大的、创立了这个在几世纪之后仍被他推动发展的教法的先辈，并且很明显地表现出了对他真挚的怀念。尽管图齐称这个佛殿为'Og ma

---

（续上页） bzang bstan skyong）那得到证实，这位住持认定自己为多罗那他的一位老师的转世。当问及此问题时，他说这个房间在多罗那他时期是用作斋戒仪轨的，尽管这个仪轨被普遍认为是许多西藏宗族修行的仪轨，但我还不能证实它在觉囊的信徒中使用过。我已经确定它不是格鲁派专有的仪轨：2008年7月31日我碰巧徒步穿过桑噶尔（Zangskar）的阿喀莎（Aksho），当时竹巴寺（'Brug pa）与宗固寺（rDzong khul）正在联合举行一个斋戒仪轨。另见下页注2。

〔1〕 关于斋戒仪轨，参见罗杰·杰克逊（Roger Jackson）：《一种斋戒仪轨》（*A Fasting Ritual*），《实修中的西藏宗教》（*Religions of Tibet in Practice*），唐纳德·洛佩兹（Donald S. Lopez Jr.），普林斯顿（Princeton，N. J.）：普林斯顿大学出版社（Princeton University Press），1997，271—292页。Kim Gutschow：《身为尼姑——在喜马拉雅山为证悟而奋斗》（*Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas*），剑桥（Cambridge，Mass.）：哈佛大学出版社（Harvard University Press），2004，96—98页。Lama Zopa Rinpoche：《斋戒仪轨——圣十一面大悲观音成就自在吉祥女派修法（七世达赖喇嘛造）》（*Nyung Nä: The Means of Achievement of the Eleven-faced Great Compassionate One*，*Avalokiteshvara of the [Bhikshuni] Lakshmi Tradition Composed by the Seventh Dalai Lama*），修订版，波士顿：智慧出版社，2005年。罗伯托·维塔利：《10—12世纪斋戒仪轨在印度、加德满都和西藏的传播》（*The Transmission of bsnyung gnas in India, the Kathmandu Valley, and Tibet [10th—12th Centuries]*），《藏传佛教文献与修行：它的形成时期的研究（900—1400年）》（*Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period*, 900—1400），罗纳德·戴维森（Ronald M. Davidson）、克里斯蒂安·韦德梅耶（Christian K. Wedemeyer）编，莱顿：百瑞尔出版社，2006，229—259页。值得一提的是，沿着达丹彭措林寺女乃拉康墙壁的上部绘有佛传故事，它们比主体壁画的面积要小，但对于斋戒仪轨来说非常合适，暗示了这是在纪念佛陀生平的时候所用的。

拉康（后来的佛殿），这些画作表明他们是在多罗那他在世时而非格鲁派统治时所绘。[1]

虽然我还不能确定在多罗那他时期这个房间是用于作斋戒仪轨的，但除了其中一处例外，这些壁画的题材都无疑证实了那个作用。正对殿门的墙壁中心绘画的主尊是时轮（图12），其在觉囊派的观修、仪轨、注疏和佛殿中都处于核心位置。[2]多罗那他是公认的时轮修法的专家，[3]这幅时轮像是此房间中唯一等级较高的，或称为无上密续本尊题材的画作。其余的有几平方英尺壁画中，主要描绘了一些佛像，包括阿弥陀佛和他的菩萨“眷属”们，以及号称观音和度母的女

[1] 朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，197页。我正在对整个房间的壁画进行研究，尤其是这幅多罗那他的“自画像”以及彭措林寺其他的多罗那他画像。有一些可以与后来发现的经版画中的多罗那他像以及其祖师像作比较，收在阿旺罗追扎巴（Ngag dbang blo gros grags pa）、马修·凯普斯坦、居美多杰：《觉囊历史、图像、教义研究文集：壤塘堪布洛追扎巴作品选集》（*Contributions to the Study of Jo-nang-pa History, and Doctrine: Selected Writing of 'Dzan-thaṅ Mkhan-po Blo-gros-grags-pa*），第1卷，《觉囊派的年代与历史》（*The Chronology and History of the Jonang-pa School*），达兰萨拉：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works and Archives），1993，131—151页。

[2] 由于体积庞大的带有玻璃面的柜子和塑像被搬到了前方，紧紧遮住了壁画部分，现在几乎不可能拍到这个部分被重绘了的中心画作。纪念佛陀诞生的斋戒仪轨是以观音为中心的，明显与这个房间中所绘的中心画作无上瑜伽密续双修像不相应，这或许是源于这个斋戒仪轨是迦什弥罗尼姑（Kaśmīri nun）所作，据称吉祥比丘尼Lakṣmīnkara （dge slong ma dpal mo）解释说，“这个仪轨应该是建立在密教的四个等级和僧人的誓愿，即观想观音和其真言以及真言的反复念颂的基础之上”。参见罗伯托·维塔利：《斋戒仪轨的传播》，233页。艾哈德（Ehrhard）最近辨识出一幅观音与祖师传承图像，传承图中自金刚持到罗刹明迦罗（Lakṣminkara），噶当世系、俄尔萨迦法主世系，最后以其第二十二任法主，即多罗那他的同代人为结尾。因此女乃仪轨在那时是萨迦派僧人所修习的仪轨，更加确定了现在这个佛殿的使用功能。弗兰兹-卡尔·艾哈德（Franz-Karl Ehrhard）：《佛教斋戒传承：一幅十一面千手观音唐卡》（*Buddhist Fasting Lineages: A Thangka of the Eleven-faced and Thousand-armed Avalokiteśvara*），《从吐鲁番到阿姜塔——迪特·施林洛甫八十寿辰纪念文集》（*From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of His Eightieth Birthday*），艾利·佛朗哥（Eli Franco）、莫妮卡·津（Monika Zin）编，加德满都（Kathmandu）：蓝毗尼国际研究所（Lumbini International Research Institute），2010，291—301页。在完成这篇文章之后，我得知在一些觉囊派文献中，这个房间被看作是东方妙喜殿，阿毗罗啼世界（Abhirati Hall, shar phyogs mngon par dga' lha khang），即为阿閦如来净土。根据2011年7月与安迪·奎特曼（Andy Quitman）和克尔提斯·夏弗个人交流得知。在此殿后墙上有一幅壁画，可以辨识出其正是阿閦佛的东方妙喜净土。

[3] “受到（朵波巴和香巴拉的）这些观想经验的启迪，多罗那他成为仅次于朵波巴的在‘他空’和时轮上最多产的作家。在他的文集中，有三十二部作品是专门就时轮的各种论题而作的”；迈克尔·希伊：《觉囊时轮修习传统中的金刚瑜伽和密宗他空见的历史传承》（*A Lineage History of Vajrayoga and Tantric Zhentong from Jonang Kālacakra Practice Tradition*），《与虚空齐寿：以〈时轮密续〉之文集向达赖喇嘛致敬》（*As long as space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honour of H. H. The Dalai Lama*），爱德华·阿诺德（Edward A. Arnold），倚色佳：雪狮出版社，2009，227页。

性神祇们（图13）。[1] 在观音的诸多形态中，有一种是十一个头的，藏语称之为十一面（bCu gcig zhal）（图14）观音，他就是修持女乃仪轨的本尊。

17世纪的绘画风格是非常独特的，它是那个时代特有的，摒弃了17世纪卫藏绘画的一些主流，包括勉日、新勉日、钦孜或噶玛噶智画派，从而使用了一些传统的符号元素。[2] 更确切地说，这里所用的风格反映了多罗那他对其佛教的印度根脉的智识兴趣、对感官表达的娴熟的鉴赏力、尚古的审美情趣和他的哲学见地。功德主的这些兴趣为这些壁画提供了背景、语境和复古风格的结构上的对应，在可以解释这种风格之前就应该确立了。

多罗那他经常被引用的《印度佛教史》更像是一部宗教文献，而非历史的，[3] 但它或许至少部分是以历史流传记录为依据，这些记录现在已不复存在。他所撰写的这位极其著名的、被认为是创建了8世纪西藏佛教的领军人物的莲花生大师的传记，也是如此。迪波拉·克里姆伯格-萨尔特（Deborah Klimburg-Salter）找到了艺术史的证据证实多罗那他对于印度佛教艺术地方流派的论述。[4] 伟大的西

---

〔1〕 朱塞佩·图齐告知我们，多罗那他有一个关于度母的作品，意在传输他的印度上师对他讲的对于度母“要考虑到印度传统的一般内容”。参见朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，389页。另见大卫·坦普曼：《觉囊多罗那他所撰〈度母起源〉》（*The Origin of the Tārā Tantra by Jo-Nang Tāranātha*），达兰萨拉：西藏文献与档案图书馆，1981年。大卫·坦普曼也提到此文，“从这个著作中很明显看出多罗那他是一个圣救度母的信徒，称他所写的是‘秉承了他上师的教诫’”。参见大卫·坦普曼：《历史学家多罗那他》（Tāranātha the Historian），《西藏杂志》6/2，1981，45页。

〔2〕 大卫·杰克逊：《西藏绘画传承祖师年表综录》（*Chronological Notes on the founding Masters of Tibetan Painting Traditions*），《西藏艺术风格的定义》（*Tibetan Art: Towards a Definition of Style*），简·凯西·辛格（Jane Casey Singer）、菲利普·丹伍德（Philip Denwood）编，伦敦：劳伦斯国王出版社（Laurence King），1997，254—161页。同氏：《西藏绘画史》。这些壁画似乎的确表现出了15世纪末或为16世纪的艺术家绛央钦孜旺波（'Jam dbyangs mKyen brtse'i dbang po）所创的钦孜风格的感觉，这种风格也被表现在贡嘎曲德寺多个佛殿的壁画中。如大面积明亮的颜色、发髻上精巧的镶嵌宝石的头冠以及夸张的眼睛的宽度，都体现了这种风格。

〔3〕 如大卫·坦普曼所指，“他的著作充满了非凡的神奇色彩，几乎是乱写，好像是它们突然出现在他的脑海中……他没有参与到历史评判中去……（虽然）他确实认真整理和评价了他所掌握的材料”。“多罗那他写作这些著作的目的……不是去完整精确地描绘这个教法及其信徒，而是去美化他们，使他们成为西藏佛教徒们的激励者”。参见大卫·坦普曼：《历史学家多罗那他》，42、45页。

〔4〕 迪波拉·克里姆伯格-萨尔特：《古吉拉特邦的佛教艺术——多罗那他的西印度古风格》（*The Buddhist Art of Gujarat: On Tāranātha's Old Western Indian Style*），《丝绸之路的艺术与考古》（*Silk Road Art and Archaeology*）6，1999/2000．253—267页。她把多罗那他的《印度佛教史》中关于“印度造像者”的第四十四章称为“印度佛教艺术史的重要源头”。如上，第253页。这是非常值得关注的，如迪波拉·克里姆伯格—萨尔特所认同的那样，“鉴于多罗那他写作的时间与实际差不多相隔一千年，因此他的信息是非常准确的”。如上，第254页。

藏学者蒋贡康楚罗卓泰耶（'Jam mgon kong sprul blo gro mtha' yas，1813—1899）称赞多罗那他的这部博学的著作为“建立在印度一般传统中的常识基础之上的一部可信作品”。[1]这个著作被多罗那他的后继者，甚至今天的印度和西藏的历史学家们公认为是他不朽的、涉及全面的印度迷恋。[2]“对多罗那他来说，印度是一片有着非凡的奇迹和神奇故事的，并且依然生机繁荣的土地，他酷爱这里特有的传统。”实际上，多罗那他年轻时就对印度着迷。[3]他是研究印度大成就者的最杰出的藏族学者之一，早年时期，他的一位印度的佛教（?）成就者导师对他产生过很深的影响。[4] 也由于对印度和印度人的着迷，他取名为“多罗那他”，这与印度的密宗传承[5]和“印度上师们是多罗那他府邸尊敬的常客”有关。[6]在自9—14世纪期间的伟大译师们之后的很长时间里，多罗那他如果不是唯一的，也应当是17世纪的西藏佛教徒中很少见的，与来自印度和尼泊尔的印度人和佛教班智达们

---

〔1〕 勃隆多（A.M. Blondeau）：《基于西藏传统的莲花生传记解析：资料分类》（*Analysis of the Biographies of Padmasambhava According to Tibetan Tradition: Classification of Sources*），《西藏研究——黎吉生纪念文集》（*Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*），迈克尔·阿里斯（Michael Aris）、昂山素季（Aung San Suu Kyi）编，新德里：维卡斯出版社（Vikas），1980，46页。

〔2〕 这位英文翻译指出，“多罗那他的《印度佛教史》，无疑是当代印度学中最为广泛讨论的作品之一”（未涉及到藏学）。参见喇嘛齐木巴、阿拉卡·恰托巴底亚耶译：《印度佛教史》，25页。

〔3〕 大卫·坦普曼：《忆前世记忆》（*Memories of a Past life*），《实修中的西藏宗教》，唐纳德·洛佩兹，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1997，212、214页。柯蒂斯·谢弗说，多罗那他就像是“博采众长的印度学的侦探”。参见柯蒂斯·谢弗：《遍照金刚的宗教生涯——一位12世纪的来自Dakṣina Kośala的印度佛教上师》（*The Religions Career of Vairocanavajra: A Twelfth-Century Indian Buddhist Master from Dakṣina Kośala*），《印度哲学杂志》（*Journal of Indian Philosophy*）28，2000，372页。

〔4〕 多罗那他对印度的接近于幻想的理想化，及其早期导师的传承开始受到更加严密的质疑。参见大卫·坦普曼：《边界之南——多罗那他的印度观》（*South of the Border: Tāranātha's Perception of India*），《西藏杂志》34/3—35/2，2009—2010，231—242页。

〔5〕 朱塞佩·图齐：《一位16世纪的佛教苦行僧的海陆之旅》（*The Sea and Land Travels of a Buddhist Sādhu in the Sixteen Century*），《小部歌剧》（*Opera Minora*）第2部，罗马：罗马大学（University of Rome），1971，305—319页。大卫·坦普曼：《佛密怙——在西藏的一位晚期印度成就者》（*Buddhaguptanātha: A Late Indian Sidda in Tibet*），《西藏研究》（*Tibet Studies*）7/2，1997，955—965页。“多罗那他”这一名字的藏译文（sGrol ba'i mgon po）意为“解脱怙主”，但据Gareth Sparham的看法，或许“梵文形式的尊称反应了他对梵文知识的重视以及他与来自西印度的朝圣者的联系”。引自杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，9页。

〔6〕 金·史密斯：《说藏语地区内的禁书》，189页。勃隆多讲道，“多罗那他依靠从其上师那里传承下来的、关于莲花生的出生和印度生活的口头传说，解释了为什么这部分内容与纯粹的西藏传说不同”。参见勃隆多：《基于西藏传统的莲花生传记解析：资料分类》，47页。

合作研究并翻译梵文的人。[1] 他甚至与这其中的两位班智达一起阅读《罗摩衍那》（*Rāmāyana*）。[2]

在包括印度人在内的所有事物中，多罗那他明显感兴趣的就是女性群体。在彭措林寺大经堂正后方，有一座现在被称为金刚瑜伽母殿的小殿，其前厅中的壁画可以断代到多罗那他时期，这些壁画展现了黑色皮肤、黑色大眼睛的性感美人，她们的长发在颈项上卷成蓬松的圆发髻（图15、16）。她们的宗教功能难以猜测，尤其因为主厅中的原始壁画已不能再辨识，但她们很像印度的农村妇女一样做着家务——从花瓶中向盆中倒水、烧火及类似种种。有些人穿戴着简单朴素的手镯和短上衣，或是*choli*，它为印度妇女的一种装束。有个人的*choli*窜到了上方，露出了她乳房下部浑圆的部分。其他人裸胸或是以极其自然的姿态披了一件莎丽在肩上。同时，她们有头光或身光，还有一个人拿了一张渔网，坐在一张剥开的人皮之上（图15）。她们应该与多罗那他对那时印度女性成就者或空行母（智慧女神）的幻想的形象相似。

多罗那他在艺术上同时具有尚古和现代两方面的兴趣。如大卫 · 杰克逊（David Jackson）所言，"多罗那他对艺术，尤其是印度佛教传统绘画和雕塑有着浓厚的兴趣"。[3] 一方面，其《印度佛教史》中专门讨论"造像者历史"的最后一章，表明了他对艺术历史的兴趣。[4] 另一方面，从女乃拉康中的一幅壁画可以看

---

〔1〕 约翰 · 纽曼（John Newman）提到一个关于香巴拉的文本的尾页中讲到这是由多罗那他与一个名为Krishna的婆罗门班智达共同翻译的一个的尼泊尔人写的梵文手稿。参见约翰 · 纽曼：《香巴拉游记》（Itineraries to Sambhala），《西藏文献：分类研究》（*Tibetan Literatures: Studies in Genre*），José Ignacio Cabezón、罗杰 · 杰克逊遍，倚色佳：雪狮出版社，1996，489页。一位杰出的当代藏学家认为，多罗那他是晚期藏族人中"寥寥可数的毋庸置疑的优秀的梵文学者"之一。参见丹 · 马丁（Dan Martin）：《克什米尔的面纱——15世纪被象雄巴改写为宫廷体的仁钦桑布（958—1055）传记中的羁旅诗》（*Veil of Kashmir: Poetry of Traveland Travail in Zhangzhungpa's 15th—Century Kāvya Reworking of the Biography of the Great Translator Rinchen Zangpo* [958—1055 CE]）29，http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/index.php?selection=8，accessed 26 October 2011.

〔2〕 罗纳德 · 范德康（Leonard W. J. van der Kuijp）：《西藏人的纯文学——檀丁和克歇门德拉的影响》（*Tibetan Belles-Lettres: The Influence of Dandin and Ksemendra*），《西藏文献分类研究》，399页。金 · 史密斯：《在藏文文本之中》，195页。

〔3〕 大卫 · 杰克逊：《西藏绘画史》，186页。

〔4〕 喇嘛齐木巴、阿拉卡 · 恰托巴底亚耶译：《印度佛教史》，34—49页。有趣的是，多罗那他感受到尼泊尔绘画与东印度艺术最为相似。同上，第348页。这或许说明了对于我们可能认为是纽瓦尔的元素，多罗那他应该将之解释成为真正的印度元素。过去，多罗那他对艺术的态度被比喻成是"对风格的纯真向往"。参见Pranabranjan Ray：《造像者的历史》（*History of Image-Makers*），此为Lama Chimpa、阿

出，作为一位功德主，他亲自参加了其艺术的创作工程。

我将讨论的女乃拉康的壁画中包括一个观音像，二臂，白色，左肩搭一羚羊皮，这是观音的主要和基本形态的一种（图1），[1] 这里可能称之为莲花手比较合适（或Lokśvara，Khasarpaṇa，或Lokanātha），观音呈游戏坐姿，一条腿伸展下垂，另外一条横盘，持一条装饰精致的瑜伽带（*sGom thag*，图17）。这条红色瑜伽带表面上装饰有金质的重复的单独纹样图案。这些色彩搭配和盘缠的牡丹或是菊花图案都令人想起涂漆的书籍封面，在明代，这种书是作为礼物为西藏僧人制作的；在明代的陶制品和纺织品上、也发现了这些有着不同色彩搭配的相似的图案。[2] 相比之下，观音腰部上的图案似乎并不突出，宽度间隔的条纹上的大胆的色彩搭配使人想到来自尼泊尔内地的部族纺织品（如朵波和穆斯唐，Dolpo and Mustang）。[3]

肤色明亮的菩萨持一向她弯曲的微呈弧状的莲花，或为“钵头摩花”（图18），三层莲瓣，一层朝下，另外两层包裹着果实，施以粉色与深红色。第二朵莲花还在含苞欲放向外摇摆着。莲花长长的，呈波浪状的叶子自莲茎处浮现出来，

（续上页）拉卡·恰托巴底亚耶译《印度佛教史》第445页中的附加注释。例如，多罗那他因讨论天神和龙神制作的造像而被批评像个空想家一样，而当代的评论家却确定的跟我们说，除了健陀罗艺术，“我们知道没有其他艺术风格可以与现实主义沾边”，同上。事实上，这样的批评更可能是因为错位的世界观的差异所致，这个差异就是以“客体”观察者的立场来理解多罗那他所在的“本体”立场的艺术历史的话语。有人在其他有关风格的藏文著作的分析中，也发现了类似的脱节现象。参见Erberto Lo Bue：《白玛噶波的雕塑风格》（*Sculptural Styles According to Pema Karpo*），《走向确定风格的西藏艺术》，伦敦：劳伦斯国王出版社，1997，242—253页；以及大卫·杰克逊：《西藏绘画传承祖师年表综录》，254—261页。

〔1〕 吉安·朱塞佩·菲利皮（Gian Giuseppe Filippi）：《西藏观音图像中的湿婆特征》（*Some Śaiva Features in the Tibetan Iconography of Avalokiteśvara*），《西藏宗教传统及与邻近文化区域关系之面貌》（*Faces of Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighboring Cultural Areas*），阿尔弗雷多·坎冬那（Alfredo Cadonna）、艾斯特·比安奇（Ester Bianchi）编，佛罗伦萨（Florence）：Leo S. Olschki，2002，83—93页。

〔2〕 例如这对永乐时期的经书封面（1410），图版参见詹姆斯·瓦特（Jams C. Y. Watt）、芭芭拉·布伦南·福特（Barbara Brennan Ford）：《东亚漆器：*Florence*和*Herbert*收藏》（*East Asian Lacquer: The Florence and Herbert Irving Collection*），纽约（New York）：大都会艺术博物馆（The Metropolitan Museum of Art），1991，目录编号49。宣德时期的青花瓷僧帽壶，参见甲央，王明星等主编，《宝藏——中国西藏历史文物》（第3卷，元明时期），北京：朝华出版社，2000，第117号图版。

〔3〕 可比照的有被认为是尼泊尔夏尔巴尼人的两个实例。参见14世纪中期的例子“孔雀与蜀葵花”（Peacocks and Hollyhocks），罗布·林瑞彬：《天堂与翎羽——西藏罗汉绘画中的汉地元素》（*Paradise and Plumage: Chinese Connections in Tibetan Arhat Painting*），纽约：罗宾艺术博物馆（Rubin Museum of Art）；芝加哥（Chicago）：西域出版社（Serindia），2004，目录编号22。参见苏西·邓莫（Susi Dunmor）：《尼泊尔纺织品》（*Nepalese Textiles*），伦敦：大英博物馆出版社（British Museum Press），1993，53、74页。

尖部和边缘卷曲着，上面露出的部分变成了褐色。这些叶子的干画法暗示了其与元明时期专业的和高水准的业余花卉画的亲昵关系[1]（此房间中别处所绘的一些树木也反映了对汉地绘画素材的了解）。长长卷曲着的莲茎的尖部，被菩萨的四个修长柔软的指尖轻拈着。这位菩萨的双手伸展在面前，全神贯注摆着手势，专心地向她手指处凝视着。一个浅浅的微笑打破了她紧张的凝视和姿态（图19），仿佛她被手指摆成的姿势逗笑了，与她肩上的莲花及她的莲座相呼应。

菩萨柔顺的黑色发髻几乎高得荒唐，不过头光的大小可以对其作出解释，头光与身光的联系产生了一个视觉上的平衡（图19）。发髻和头光向上倾斜，比面部的俯视角度略微垂直，具有轻柔的、切分动画式的效果，即从一部分开始移动，在另外部分略微延迟的结果。S状的宝缯系在头冠上飘至头部，其下部为向后摇摆的璎珞，宝缯尾端的缠绕动势增强了一种僵硬的波动感。桔黄色的头冠以红色和金色装饰细部，在浓浓黑发和暗绿色头光的映衬下显得格外醒目。头冠中心，一个蹲着的高傲如迦楼罗一样的饕餮怪兽（图20），背着一个大大的冠叶，用爪子紧紧抓住，用嘴咬住他永世的敌人—蛇。宝冠上所有的火焰形冠叶都被画成像是镶嵌了凸圆形的宝石一样，他们按尺寸、颜色和方向等依次排列，每个宝石都给人一种自其圆形表面向外反光的假象，在耳珰、项链、臂钏、腰带和腿带上可以看到同样的特征。三层呈僵硬弧形并带有古板链坠的连珠项链（图21）非常程式化，令人想到明代宫廷制作的金铜佛像那甚为精细的工艺（图22）。[2]在宝石，连同堆红涂金的瑜伽带、莲花瓣，以及背景中风景的处理上，都使用了渗透这种风格的汉地艺术元素。整体来看，在汉地元素大量出现在西藏绘画中的特定时期，这些相对来说都是微不足道的。[3]相比之下，一对脚钏却特殊的画成了藏式风格：这幅画作摹绘了至今仍在西藏流行、加工粗糙的绿松石和青金石（或石

〔1〕　14世纪中期的例子“孔雀与蜀葵花”。参见罗布·林瑞彬：《天堂与翎羽》，目录编号22。

〔2〕　比照瞿昙寺明永乐时期观音塑像，现收藏在青海省博物馆（图22）和香港苏富比拍卖的宣德时期观音像，参见《佛华普照——斯比尔曼藏重要明初鎏金铜佛集》（*Visions of Enlightenment: The Speelman Collection of Important Early Ming Buddhist Bronzes*），sale catalog，7 October 2006，lot no. 813，100—103页。永乐时期的金属造像中也发现了小腿上的这种装饰，如胜乐金刚像。同上，78—85页。

〔3〕　玛丽莲·瑞（Marilyn Rhie）：《西藏绘画——风格、来源和流派》（*Tibetan Painting: Styles, Sources, and Schools*），玛丽莲·瑞、罗伯特·瑟曼（Robert A.F. Thurman）：《变迁的世界——智慧与慈悲的西藏艺术》（*Worlds of Transformation: Tibetan Art of Wisdom and Compassion*），纽约：西藏之家（Tibet House），1999，特别是56—68页。罗布·林瑞彬：《天堂与翎羽》。

青），分别由珊瑚珠隔开（图23）。在圆形莲花座的顶面上，绘有模糊的、几乎看不见的桃红色轮廓线的花纹（图23），与四肢和面部的勾画技法相同。

优雅细长的眼部以红色精细地勾画出来（瞳孔以蓝色圈出），好似小小的耳朵，蓝黑色和绿色的身光与头光衬托出了面部和身体的淡淡曲线（图1、19）。由于精美轮廓线内十足的色彩对比已足够创造出一个可以读懂的人物图像，因此这里很少表现或是需要表现内部的结构。观音与这个同时绘有其他图像的背景的联系极少（图24），唯一将他轻轻衔接在这个水平对齐线上的东西便是画作两边不自然的重叠部分。他的正左侧有一站立的人像，其深绿色的胳膊和朱红色的手压在了他蓝色的身光上。他的正右侧，一片叶子从另一个绿色身的人像所持的莲花茎上伸出来，其尖部叠压在了他身光另一个的边缘上，同时那人像绿色的脚和燕尾式的长袍底部恰巧碰到莲花座。除了这些以外，这幅观音图像都是独立的。

观音的身体被表现成十分柔韧的、二维平面式的影像（图1）。[1]长长的、优雅的、带有湿润琥珀般流畅性的曲线，组成了他身体的线条。左臂像右边大腿一样夸张地伸出，好像是从腹部凸现出来，顺便由瑜伽带掩饰了这个过渡。肩部也是类似的曲线状，仿佛落下的蜜汁。

在一个绘画大师的手中，无论如何，这个变形都使一个菩萨极具通透性的形态表现更加舒适，尤其是这位变形最大的菩萨。[2]为了产生薄如纸和纤细集中如汉地的毛笔尖一样的效果，光线和线条等都被表现成折射式和弯曲式的，不受人类形体外观界限的约束；每一处都是，包括头光和身光，都以统一的姿态弯曲。

三角形状的面部特征是艺术家忠实于早期尼泊尔传统（12—14世纪）的最明显的标志之一。[3]宽阔的额头、下巴处微呈弧状的横纹、狭长的波浪式的线条组成的眼睛与眉毛，这样的面颊令人想到夏鲁寺的13世纪晚期至14世纪的三门佛殿（Gosum）和犀牛皮殿（Segoma Lhakhang），以及般若佛母殿回廊（Yumchenmo

〔1〕 根据朵波巴的一个弟子所撰写的他的传记，朵波巴去世后，他的身体仍非常柔软，“像一块羊毛棉”。引自塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，38页。

〔2〕 《法华经》第24品是宣讲观音普遍示现各种门类众生形象的常被引用的权威章节。

〔3〕 朱塞佩·图齐在描述这个集会大殿最上层的'Og ma lha k'aṅ时，似乎提到了这座殿：“最有趣的是展现了观音的各种变身的壁画；他们优雅的姿态和精准的图案设计明显地与作者所熟识的至上的印度风格不符。”参见朱塞佩·图齐：《西藏画卷》，197页。

Khorlam，回廊；图25）壁画的风格。额头中心略呈的V形和飘逸的宝缯尾部，都使人想到同样的时间和处所。在不远处由多罗那他尊敬的先辈朵波巴所建的觉囊大塔中（图4、6、7），也可以辨认出一种与之相关但没那么复杂、较为粗犷的风格。正如他的名字所示，朵波巴来自尼泊尔西北部知名的“笃波”地区，因此我们不应该惊讶，14世纪时的朵波巴可能会为他伟大的丰碑雇用享有盛名的纽瓦尔艺术家，这个时期尤为合适，因为此时距离最著名的纽瓦尔的阿尼哥（1245—1306）成为忽必烈的首席艺术家的时间并不长久。[1]如我们已经提到的，多罗那他在其修复和建造活动中还用到了尼泊尔艺术家，但主要是在雕塑上。这幅观音壁画的画家也许不是纽瓦尔人，但他（或他们）必定吸收了早期风格元素，可能是在修复觉囊大塔的过程中，但也可能是通过在夏鲁当地学习所得，其后他们将这种技法完善到一个娴熟精炼的水平。

在夏鲁寺般若佛母殿的回廊里，艺术家们应该已经邂逅了一个了不起的、超过真人大小的、描绘文殊和弥勒对话的作品，断代至14世纪早期（图26）。[2]这个位于观者右侧的弥勒像的莲座上有藏族画家签名：“琛巴索南布”（mChims pa

〔1〕　景安宁（Anning Jing）：《阿尼哥（1245—1306）所作忽必烈汗和察必皇后像，一位元朝宫廷中的尼泊尔艺术家》（*The Potraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige* [1245—1306], *a Nepali Artist at the Yuan Court*），《亚州艺术周刊》（*Artibus Asiae*）54/1—2，1994，40—86页。

〔2〕　简·凯西·辛格提到，这是阿底峡的一种幻象：“阿底峡在西藏即将圆寂时，产生了弥勒和文殊辩论大乘教法的幻象。”参见简·凯西·辛格：《卫藏绘画（950—1400年）》（*Painting in Central Tibet, c. 950—1400*），《亚州艺术周刊》54/1—2，1994，108页，注释60引述阿底峡佛教史（Atīśa's Chos-'byung）[洛开什·钱德拉（Lokesh Chandra）编]，314页。在由阿旺尼玛写作成书于12世纪的阿底峡传记中，阿底峡幻象事件在谈论中观派的空性观内容的背景中被提到。阿底峡在西藏与一位著名的、被他看做是Maitrī Bhṛkholi的瑜伽士见面之后，“望着天空而且整晚都在望着。至清晨时他说：‘弥勒如来和文殊在天空中出现了。我一直在看着和听着他们。’然后他急忙书写东西，说道：‘整个晚上弥勒如来和文殊都在辩论着大乘佛教观。这景象多么壮观啊！金刚手扮成他们的护法，环绕在他们周围的是一些天魔。我必须尽快记下他们的辩论’。”参见阿拉卡·恰托巴底亚耶、Lama Chimpa：《阿底峡和西藏——*Dīpaṃkara Śrījñāba*的生平和著作》（*Atīśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāba*），1967，德里：Motilal Banasidass，1981，435页。另见祖拉陈瓦（gTsug lag Phreng ba）：《贤者喜筵》（*Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*，一部详细的印度和西藏佛教发展史），德里：Karmapae Chodey Gyalwae Sungrab Partun Khang，1980，707—708页TBRC text no. 4640）。非常感谢金·史密斯和TBRC提供给我这个文本，也感谢卓玛顿珠（Drolma Dundrup）帮我在这个文本中查找到相关的段落。如后来的格鲁派画作表现的那样，这个作品可能被理解为一场与弥勒有关的瑜伽行派和与文殊有关的中观派之间的哲学辩论。西藏噶当巴传承世系的两个流派都以阿底峡为祖师。参见大卫·杰克逊：《西藏绘画中的尼泊尔遗产》（*The Nepalese Legacy in Tibetan Painting*），纽约：罗宾艺术博物馆，2010，165—172页。

bsod nams 'bum）。[1]在女乃拉康的这幅壁画中，似乎是将夏鲁寺的弥勒转化成了一个观音，仅仅去除了其头饰上这个小小的“塔”，并将弥勒蓝色的龙华树花变成了观音的粉色莲花。两幅壁画共同拥有的一些特征——如珠宝和腰布图案的整体设计，都强有力地说明了后来的艺术家如果不是对这幅实际的画作，也是对这个主题非常的熟悉精通。在女乃拉康同一面墙的另一边是弥勒的对话者，文殊菩萨（图27、28）与观音恰好平行但位置相对（图1），方向相反，因此二者共同组成一个对称组合，相应地这与夏鲁的对坐图像也极为相似。由于多罗那他在那讲学，且他和朵波巴都去夏鲁弘法，因此与夏鲁是很近密的，至少二者的易接近性是毋庸置疑的。在“文化大革命”期间，几乎完全被破坏之前的觉囊大塔内应该还有一个相似的作品，它的创作灵感来自夏鲁的壁画，尽管图齐（显然为1939年）考察期间的图版资料目录仍然清晰可见，但他并没有提到弥勒和文殊对坐的画作。与在其他地方发现的一样，很可能这个源自于阿底峡观想出的弥勒和文殊的对话，更为人所熟知的是作为“有意味的形式”而非通常所了解的那样。我所知道的最早版本是在扎塘寺（Grwa thang），断代至11世纪晚期（图29—31）。[2]最远的是拉达克境内的塞宝尔（Saspol）石窟的第3窟，断代至15世纪（图32）。[3]这些所知的范例都有一些相同的细部特征，包括菩萨的手势、对坐的姿势、二菩萨间的佛塔、瑜伽带和条纹式的腰布（塞宝尔的画作中没有后两个特征）。在彭措

---

〔1〕 虽然这个题记破损了，但仍可以看见。维塔利在回廊中留意到了一些由这位艺术家所作其他题记，并在一个有趣但无法肯定的有争议的话题背景中讨论了他，话题内容是说这些画作是由阿尼哥在汉地培养的艺术家们所作。参见罗伯托·维塔利：《西藏早期寺院》，108—112页。

〔2〕 同上，37—68页。有一块布画碎片被Pal确定为是阿底峡于1050年时在印度所作，这个碎片是在西藏发现的，（怀疑）被一个不明身份的私人收藏家带走而且已经在意大利对之进行了修复；见Pratapaditya Pal：《来自早期蒲甘的布画碎片及其与印-藏传统的关系》（*Fragmentary Cloth Paintings from Early Pagan and Their Relations with Indo-Tibetan Traditions*），《蒲甘艺术新探》（*The Art of Burma: New Studies*），唐纳德·斯塔讷（Donald M. Stadtner）编，孟买（Mumbai）：玛格出版社（Marg Publications），1999，86—87页，图版6。

〔3〕 塔布寺金殿主墙上断代至16世纪的壁画也描绘了这个主题。与这里的图像一样，塔布寺的弥勒和文殊的姿态和手势也都是镜子式对称的布局，但却被分置在墙壁的两端，中间为一个大的佛陀与二弟子像。同样的图像还出现在桑噶尔（Zangskar）的普达（Phug thar）的敦巴拉康（sTon pa lha khang）内，绘在主壁中阿底峡像旁边的宗喀巴像的两侧上方，位于中心塑像的观者的左侧，同时还出现在断代至13世纪左右的榆林第4窟壁画中。参见段文杰等编，《敦煌石窟艺术：莫高窟第465窟》，南京：江苏美术出版社，1996，图188。鲁宾美术馆的一幅被认为是12世纪上半叶的画作，仅仅保留了早期图像轮廓的一点痕迹，弥勒在左，文殊在右，手势相似，姿态不同。参见“喜马拉雅艺术资源网”（Himalayan Art Resource website），item no. 65114。

林寺的女乃拉康内（图1），根据殿内整体图像的需要，弥勒已经变成了观音，与他的另一半分隔开（图24、27）。正如多罗那他一样，只有那些同时深深了解图像和过去风格的人，才能认可并欣赏这个视觉盛宴。我相信这个抛给观众的挑战，实际上是从整体上解释女乃拉康壁画的关键之一。这个殿堂到处都是暗藏玄机的视觉盛宴和只有行家才可能辨识的妙语，一旦认出，无论如何，他们都会大大地为这种风格和主题而欢喜。

虽然这位艺术家采用了一个为当时像多罗那他一样的行家们所熟知的主题，但这个作品也绝不是对夏鲁寺壁画的简单复制。这位画家减弱了夏鲁寺壁画构图的垂直的紧迫感，表露出更多如液体般优雅的流动感和美感，就好像是早期构图的紧张起伏，重复不断的波浪纹被放慢成为优美的正弦曲线。夏鲁绘画的精神已经树立并且处于更加柔和的状态，从所了解的多罗那他的个性可知，它已经像这种风格的次大陆根脉一样吸引着他。那么这种吸引人的、伸展的、平衡的，但却是瞬息表现的身体的变形，在其未来的旁观者那里，同样会激发出多罗那他所捍卫的这种支持理论佛教的基本的哲学认知吗？

觉囊教法的核心教义——“他空”，就像竖起的钉子，令格鲁派如此奋力地想要把它重击下去。尽管它是个陈词滥调，然而不容置疑的是有关此教义的著书已被写作完成，其中包括多罗那他的著作。在其产生了冗长啰嗦的同时，多罗那他也用一句话简单定义了“他空”：“（胜义法性）非自空，而为他空”[1] 对于不考虑任何可能的情况而狭隘地界定“胜义空”的格鲁派而言，朵波巴关于“他空”的主张就是以佛教身份而炫耀的异端单元论（heretical monadism），与外道（印度教和耆那教）没有区别的一神论。[2] 然而至少于朵波巴在世和离世后的很长时间，“他空”思想都被不同传承的学者和思想家接受。萨迦导师释迦确丹（gSer

〔1〕　杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，85页。很明显，这个“定义”不足以表达这个复杂的概念。如杰弗瑞·霍普金斯最近的研究，包括那些已经引用的那样，如此这样一句简单的描述不可避免地会减弱和显示不出这个在格鲁和觉囊派辩论之间表现的细微差别或深度。塞勒斯·斯特恩斯作了一个西藏接受“他空”的历史考证，胡卡姆也作了这样的研究。参见塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，41—77页；胡卡姆（S. K. Hookham）：《佛性——宝性论中的他空[见所]诠释的如来藏教义》（*The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1991，135—163页。

〔2〕　宗喀巴写到觉囊派关于恒常之事的思考“或许与（非佛教的）‘福德斯’（Forders）定义的恒常本身的状况没有差异”。参见杰弗瑞·霍普金斯：《反思实际》，318页。

mdog pan chen shakya mchog ldan，1428—1507）是这种观点的“有影响力的倡导者”——他的著作后来同样被格鲁派禁止了——噶举派支派噶玛噶仓（噶玛噶举）和雄钦（Shongchen）传承的僧人们，以及宁玛派的噶陀仁增次旺诺布（Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu，1698—1755）也是如此。[1]

多罗那他将世俗的空性与胜义的空性作比较。他解释“究竟成立之体性-如来藏”，从来都不是自己本体的空，而是根本上的他空，即世俗的空。因此，这个“究竟安立之体性-如来藏”，即胜义谛，是“他空”而不是“自空”（补充）。[2]

虽然它等住于一切法中——佛、众生等——但它以母体形式住于众生之中，以显现方式住于佛中。因此，胜义佛如一个母体存在于心智相续的众生之中，最终它被认为是一切众生拥有这个如来藏。[3]

因此一切（显现的）众生天生拥有这个可以使他们成佛的无生功德。[4]对于有着可被感知的形态且已经证悟的众生（如壁画中所描绘的菩萨），他们的精神圆满被创造性地以这些形态表现出来。[5]对于证悟的观者来说，这类众生的样貌显现为“胜义性”；相反，对于世俗的观者就是可见的“化机”——“就一切佛性而言，有身相的胜义性，这是对佛陀自身的显现，有色身的世俗性，这是对他人和化机的显现。”[6]从而这些“色身”显现出由“佛陀的无量、相好和庄严”构成

〔1〕　塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，60—64页。多罗那他比较了释迦却丹与朵波巴的关于‘他空’的观点。参见克劳斯-迪特尔·马特斯（Klaus-Dieter Mathes）：《多罗那他与朵波巴和释迦确丹两位他空上师关于了义的二十一个差异》（“Tāranāthas' ‘Twenty-One Differences with Regard to the Profound Meaning’ Comparing the Views of the Two Gźan Stoṅ Masters Dol Po Pa and Śākya Mchog ldan”），《国际佛教研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）27/2，2004，285—328页。另见安妮·布察迪（Anne Burchardi）：《他空见传统面面观》（*A Look at the Diversity of the Gzhan stong Tradition*），《国际佛教研究协会杂志》3，2007年，THL#3128，24pp，available at http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/03/burchardi/，accessed 3 October 2010.

〔2〕　杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，101页。

〔3〕　同上，93页。

〔4〕　胡卡姆：《佛性》，94页。

〔5〕　同上，219—220页。

〔6〕　杰弗瑞·霍普金斯：《他空心要》，131页。另见胡卡姆：《佛性》，248页。“化身是究竟法身的不可分割的表现形式”。参见胡卡姆：《佛性》，251页。

的相。[1]这些为“化机”或是（佛陀的）“弟子”所见的真实就是多罗那他笃信朵波巴所理解的不同于释迦具胜所理解的“他空”方法之一。[2]

“他空”观没有陷入无分别的、解构主义的空虚中，而似乎被断言成一种极易引起争论的创新力量。胡卡姆描述其是一个“对能动的、绝对的真实存在”的警戒。[3]所谓“空基自性光明无为法”(stong gzhi rang bzhin 'od gsal 'dus ma byas)，[4]是通过庄严形成反应其最初无分别性的无限方式。胡卡姆指出对“佛性”的断言更像是诗歌，而不是哲学。[5]女乃拉康的艺术家们本质上将人类/菩萨的形态看做是自然可塑的，一种无量庄严或美化之地（图1、24、27）。然而，凭借着这个自内在精髓或母体而散发出的内在统一性，使每一个形态的表现都很紧凑。例如，这个观音壁画的姿势、手势，以及面部表情并不是根据人类的解剖结构，而是根据这种集中的统一性来体现出诸部位的协调（图1）。

悉心的设计、精致的装饰、细长的耳垂（图19）和红红手掌与脚掌（图23）的菩萨相，以及对那些身相的胜义性之本性的优雅体现（图18），看起来应当就是对这个有意表达的他空观的演绎。在对“他空”观的解释中，19世纪学者蒋贡康楚（Jamgon Kongtrul）指出，视觉形象或光彩四射的幻象“使人们为了变成因陀罗或佛陀而立志遵循教法”；他们鼓励修行者“放下情感……发愿并积累功德来赋予实现这个愿望的能量”。[6]那么这些壁画的绘制是用来模仿或激发“他空”观，并且被当做是一个持“他空”清净见的功德主精心设计的创造性活动吗？

或许这个同样高调的解释可以从一些有着精致品相的佛像那里找出答案。甚至有人可能会在为格鲁派的功德主们所作的作品中，研究“他空”的价值。人们或可认为只是因为1650年后居住在达丹彭措林的格鲁派僧人在女乃壁画中，体

---

〔1〕 杰弗瑞·霍普金斯：《反思实际》，274页。

〔2〕 胡卡姆：《佛性》，131页。克劳斯-迪特尔·马特斯：《多罗那他的二十一个差异》，308—309页。

〔3〕 胡卡姆：《佛性》，23页。

〔4〕 塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，67页。胡卡姆写作“Clear Light Nature of Mind”。参见胡卡姆：《佛性》，37页。

〔5〕 胡卡姆：《佛性》，50页。

〔6〕 同上，254、257页。

认了他们对他空见的观点，所以他们才没有用严格的格鲁派图像来覆盖住这些壁画。因此，在本文引言中概述的第二个问题——我们是否能在这些壁画中发现“他空”的视觉表现——与其说可能，不如确定地说不能做出任何回答。

试图在一个由专业艺术家创作的艺术中研究一位功德主的哲学领悟，似乎是异想天开，甚至十分愚蠢的。我想到这样的联想即便再好也可能受到怀疑，并且会被认为是混淆哲学与美学，应该按照严格的重要性等级将它们区分开来。一些包括把他们自视为从事艺术史研究工作的人，除了那些在藏学或佛学领域的非艺术史研究者，可能更喜欢西方惯例的西藏艺术史，集中于确认谁做了什么，什么时候做的，为哪个教派而做的。这样的艺术史不应该钻研到一个大大脱离了僧人或心理分析家的诠释领域中去。艺术史家们应该记录，而非试图做一个视觉历史现象学。[1]

我承认在这里我并没有证明自己的观点，甚至没有说服我自己，重要的认识论问题对于西藏艺术史学家们能做或应该做什么，是至关重要和关键的。他们觉得我必须为这个对于过度解释的更加失败的尝试做一个简要的辩解。这里支持了两个假设。第一，这些壁画不是在脱离政治、制度及个人压力的真空状态下绘制的。第二，西藏艺术家并不进行自我表达。现存的关于艺术家们的记述表明，他们可以（或至少他们宣称他们能）用不同方法或风格绘画。[2]功德主对他们的工程计划所采用的视觉模式有很大的选择权。这样的*Jindak*（功德主）不仅在绘画主题上，而且在绘画方法上都有相当大的控制权。像多罗那他一样的功德主是久经世故的、有权势的人物和精英，他们的观点被打造成高度专门化的培训方案。他们的个性、价值观，甚至有人宣称他们的生存状态、都是数十年固定程式的循规蹈矩的学习、禅定和习惯所致。如果那些精神、信仰和修行状态反过来并没有以这种方式形成认知，促成一个又一个对那些训练有素的观者内心状态产生强烈共鸣的视觉模式，就真的奇怪了。我并不是宣称曾有某种“藏传佛教的”实体在特有的风格中找到了它的终极形态，也不是说在格鲁、萨迦或是宁玛派的世系或观

〔1〕　我当然不是在这里否定这些固有资料的价值，尤其考虑到这些关于西藏艺术最早的论述是由与商人和收藏家们携手并进的非专业人士们所作的。

〔2〕　例如唐拉·次旺（Thang bla tshe bdang，1902—1990）为勉日、新勉日、噶智、汉地和“西方现实主义艺术”画家。参见大卫·杰克逊：《西藏绘画史》，327页。

点中曾有风格能够被解析。但在任何特定的地点或时间，视觉的历史都必须考虑到一些特殊性，即价值、观点、教育以及这些为了自身的精神修养、（情感的）表达和娱乐所创作艺术的群体们自觉产生的（兴趣）取向的特殊性。如果他们的佛教修行和观想经历对他们看（或间接地说“做”的）的习性没有产生影响，如果这两种自觉的模式彼此完全分离，那么没有群体是像我们愿意相信的和他们所表明的那样发展。我们必须考虑的那些因素，虽然难以言喻，却像驱动艺术发展的其他文化因素一样强大有力。

我们所知道的对于艺术创作有着极大兴趣的西藏功德主——喇嘛们，如朵波巴、司徒班钦却吉迥乃（1699/1700—1774）、第十世噶玛巴却英多吉（1604—1674）、第司桑结嘉措（1653—1705），以及我想讨论的多罗那他，都明显地带头指导了他们在一个反馈-回应的体系或过程中所雇佣的艺术家们，使富有意义的艺术风格统一化。这是因为他们在我们所言的艺术中看到了，如朵波巴所写的“达到对于真如本性之禅定状态的一种卓越典范”。[1]或者，如这位9世纪的日本密教佛学大师空海（Kōbō Daishi，774—835）在一个关于“佛教图像诸类”的陈述中所评论的视觉表达那样：“佛法从根本上是不能用文字表达的，然而离开文字它也不能被表达。真如是超越形式但却被包括在所采取的形式中，因此（密教宝藏）是以采用图解或图片的形式向未证悟的人显示的。”[2]虽然这个实例在哲学和美学上基本渗透，不管是不是觉囊彭措林女乃拉康中的多罗那他的壁画所表达的“他空”的体验，这个解释事实上都比我所能传达的要更为神秘，它存在于某个我远所不能及的地方。

尽管有其他问题，然而不管我们是否合理地理解了这个作品中的人，我都想说我们处在一个更加积极的领域。关于这个壁画复杂的渊源，包括视觉和哲学上

〔1〕　塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，20页。

〔2〕　塞勒斯·斯特恩斯：《来自朵波的佛陀》，20页中收有朵波巴的语录。辛西亚·鲍格尔（Cynthea J. Bogel）的文章中引用了空海的评论，参见《定位移动之物——公元800年至今的中日进口物品综录》（*Situating Moving Objects: A Sino-Japanese Catalogue of Imported Items, 800 CE to the Present*），《艺术的用途是什么？语境中的亚洲视觉与物质文化》（*What's the Use of Art: Asian Visual and Material Culture in Context*），简·玛泽克（Jan Mrázek）、摩根·佩特卡（Morgan Pitelka）编，檀香山（Honolulu）：夏威夷大学出版社（University of Hawai'I Press），2008，153页。

特有的尚古嗜好、敏感度、严格遵守的神秘图像学，[1] 以及亲印度式的元素，都成为待解决的问题。一定程度上，这些是否应归因为这些技艺娴熟、才华横溢和懂得如何吸引，并且通过他们的艺术而讨好他们的功德主的聪明艺术家们呢？那么其艺术的这种特性，即其最深层次的风格和图像学的含义，确实是它们博学的功德主通过艺术家们的帮助来赋予他们视觉上的色彩、形式和度量，从而有意精心策划而成的产物吗？

我认为女乃拉康中的壁画风格正是出自多罗那他的指导。当然，那里真实的绘画还是由技艺娴熟的艺术家们制作出的。视觉上，那种风格反映的元素可以循迹至多罗那他所尊崇的先辈朵波巴所造的觉囊大塔和稍后著名的、与其同时代的夏鲁的布顿仁波切（1290—1364）时期的印度–纽瓦尔风格。我已经努力表明了女乃拉康壁画中所描绘的两位菩萨的姿态和手势与夏鲁寺般若佛母殿内的一幅画作恰好对应，尽管彭措林大经堂的这两幅画像是分开的，而非一个整体。同时，多罗那他钟爱的这种风格在他那个时代也是“现代的”，远远跳出了过去那种被视为神圣风格的束缚。这种“现代”风格夸大了早期的风格特征，但也改进和完善了这种承袭下来的形式语言。跟随着16—17世纪的流行趋势，它也将汉地风景画元素融入到背景中。如果认为多罗那他仅凭其高雅的鉴赏力，以女乃拉康内的艺术家们为中介而打造出一种风格的混合太过的话，那么至少应该承认他是完全按照自己的品位来挑选艺术家的。考虑到这种风格的特殊性和它的主题，这些壁画似乎反映了多罗那他带有英雄色彩的个性，即他对印度和古风的痴迷、他的感性和学者般的细腻，以及他对觉囊派他空见中观哲学学说的宗派认同。我发现，释读女乃拉康，若不将之当成多罗那他本人的自我描绘是不可能的，然而某种程度

---

〔1〕 例如一个站立的人像，位于我们主要讨论的壁画旁边的十一面观音像的正右侧，紧挨着四臂（壁画中为二臂）红身的马头明王。这个图像表现了一个年轻的人物，双手举至胸前合掌，胳膊夹了一本经书。如果不是对东印度观音和度母的绘画特别熟悉，应该就会有人将之错看成是五髻文殊童子。但这很明显就是善财童子，也同样被描绘成肘部夹着经书，双手合掌，总是站立在观音的右侧，是这位尤为重要的菩萨的随从之一，常常与马头明王组合。参见罗布·林瑞彬：《凶残的慈悲：早期印藏密教艺术中的忿怒相护法神》（*Ruthless Compassion: Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*），伦敦：西域出版社，1999，图96，109—112、114—16页。其他非常难懂的图像包括：在同一面墙上所描绘的青颈观音Nīlakaṇṭha Avalokiteśvara，图像正如其名所示，“青色的脖颈”；Harihariharivāhana，一种坐在毗湿奴、迦楼罗和狮子上的观音形态；以及以绿度母为其明妃的诃罗诃罗观音（Hālāhala Lokeśvara）。

上，在作品中去解读生活，或许也是成问题的。[1]

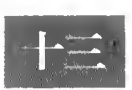
致　谢

本文原是为纪念哈里·范德斯塔彭（S.V.D. Harrie Vanderstappen）教授而作的，副标题是为致敬回应范德斯塔彭博士曾发表的一篇文章，《某种17世纪汉地绘画的风格》（*The Style of Some Seventeenth-Century Chinese Paintings*），收入《艺术家与传统——中国文化在过去的使用》（*Artists and Traditions: Use of the Past in Chinese Culture*），克里斯蒂安·莫克（Christian F. Murk）编，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1976，149—168页。本文的一个改写本作为演讲稿发表在芝加哥大学2008年4月12—13日举办的"观望亚洲艺术——纪念哈里·范德斯塔彭（1921—2007年）教授座谈会"上；另外一个版本发表在斯坦福大学佛学研究中心2008年5月16日的研讨会上，题名为《多罗那他的踪迹——觉囊彭措林的壁画》（*Traces of Taranatha: Murals in the Jonang Phuntsokling*）。我从会上的几位参会同仁们，包括罗伯特·普尔（Robert Poor）、马丁·鲍尔斯（Martin Powers）、巫鸿（Wu Hung）和凯瑟琳·臧（Katherine R. Tsiang），以及会后与保罗·哈里森（Paul Harrison）的聊天中受益颇多。非常感谢资助西藏在线讨论会（Tibet Site Seminar/TSS）的Henry Luce 基金会，分别于2005年和2007年资助我赴西藏进行实地考察、研究和拍摄。同时也感谢我的联合召集人太史文（Stephen Teiser）和杨伟（Wei Yang），以及TSS的同事们，尤其是克里斯蒂安·鲁赞尼兹（Christian Luzanits）和大卫·吉美诺（David

---

〔1〕　这里谈及的生活和作品的问题，在查尔斯·萨拉斯（Charles G. Salas）的文章中还被单独进行过讨论，见其《导言：根本的神话？》（*Introduction: The Essential Myth?*），《生活与作品——艺术与传记》（*Life and Work: Art and Biography*），查尔斯·萨拉斯编，洛杉矶（Los Angeles）：盖蒂研究所（Getty Research Institute），2007，1—27页。在同一书中，迪波·西尔弗曼（Debora Silverman）讲到艺术家们的宗教信仰和背景，甚至心态都能在作品中体现出来，构建一个宗教艺术史的理论，与其说是图像学倒不如说是心理学范畴的。参见戴伯拉·西尔弗曼：《传记、画笔和工具——历史化主体性——梵高和高更之例》（*Biography, Brush, and Tools: Historicizing Subjectivity: The Case of Vincent van Gogh and Paul Gauguin*），《生活与作品》，76—96页。我个人的想法是这里的理论同样适用于功德主们，在一些西藏艺术的主题和风格的决定权上，他们起到了至关重要的作用。

Germano），感谢与我一同在觉囊彭措林寺进行第三次田野调查的莎拉·弗雷泽（Sarah Fraser），感谢大卫·坦普曼（David Templeman）、梅丽莎·凯琳（Melissa Kerin）、爱琳娜·帕库托娃（Elena Pakhutova）、安迪·奎特曼（Andy Quintman）和迈克尔·希伊（Michael Sheehy）。此文的图版彩色印刷由西北大学的大学研究基金委员会和艺术史系赞助支持完成，对二者表示深深谢意。



觉囊研究综述

迈克尔·希伊（Michael Sheehy）著，谢皓玥译

导　言

觉囊（亦被称作jo nang，jo nang pa或Jonangpa）是藏传佛教中一个明确的派别。觉囊派早期祖师包括赞喀波切（Tsen Kawoché，b.1021）和时轮上师宇摩·弥觉多杰（Yumo Mikyo Dorje，生于1027年）。词汇“觉囊巴”（Jonangpa）的首次出现与定居在藏地中南部觉摩囊山谷周围洞窟中的人有关，发轫于1294年衮蚌·图杰宗哲（Kunpang Tukjé Tsnödru，1243—1313）的到来。至14世纪早期，随着朵波巴·摄啰监灿（1292—1361）在觉囊山隐居处的出现，觉囊修行者与瑜伽士团体以其自身的学术传统与密教世系传承逐渐形成了一种明确的特性。朵波巴凭借其对印度佛教哲学文献的创见性注疏而在藏地声名鹊起，其中最著名的是对《般若波罗蜜多经》（*Prajñāpāramitā*）与《时轮密续》（*Kālacakra Tantra*）的注疏。朵波巴的著述在释译佛教显密经典时阐述了一种观点，该观点视世俗为无自性，称为“自空”（“self-empty”，*rang stong*），与之相对的是“他空”（“other-empty”，shentong，*gzhan stong*），即诸法为空，胜义菩提藏或如来藏（*tathāgata-garbha*）不空。这些关于他空的教义在藏地引发了历史性的争议，同时也成为觉囊派观修与

宗义传统的标志。16世纪时，觉囊体系在藏地的宗教、理性与文化生活中扮演了不可或缺的角色，建立了将近三十座寺庙，并与萨迦、噶举和噶当巴等佛教派别建立了制度性关系。这主要归功于贡噶卓却（Kunga Drolchok，1507—1566），其担任觉囊座主将近二十年，并承担起无宗派事业，从藏地迥然不同的佛教传承中记录关键的修法教授。到了贡噶卓却的继任者，中兴人物多罗那他（Tāranātha，1575—1635）时期，觉囊进入历史鼎盛时期，新建的达丹彭措林寺（Takten Phuntsok Ling）成为觉囊活动的中心。在五世达赖喇嘛与蒙古军崛起期间，为后藏首领支持的多罗那他的权位成为政治靶子。在多罗那他圆寂之后，彭措林寺连同卫藏地区的所有觉囊寺庙一起，被格鲁派强制没收。远离故土后，觉囊派沿着青藏高原前进，重新定居在壤塘的偏远谷地。在19世纪中期至晚期，随着几位不凡上师的出现以及蒋贡康楚（Jamgön Kongtrul）与蒋阳钦哲旺波（Jamyang Khyentse Wangpo）倡导的利美运动，觉囊派迎来了复兴。觉囊派继续传承其传统，并在整个藏地东部广建寺庙。

整体概述

尽管觉囊领域的研究尚处于萌芽阶段，且资源有限，但以下提及的是迄今为止最著名的文章。**觉囊基金会**是一个非常有用的网络资源，有关于觉囊历史与思想的介绍材料、传承上师传记的数据库、位置的互动地图和博客Jonangpa.com。鲁埃格（Ruegg）2010是一篇向英语世界的读者介绍觉囊派的论文的再版，作为一篇传世之作（legacy article），它保持了中肯。斯特恩斯（Stearns）2010与凯普斯坦（Kapstein）1992是两篇概览朵波巴思想与论著的最为举足轻重的文章。与希伊（Sheehy）2007对一本含有资料性与历史性介绍的当代他空见著述进行节选编译相比，多罗那他2005则是对觉囊关键性修法文本的翻译。摄啰监灿（Shay-rap-gyel-tsen）2006为理解朵波巴所持他空见的核心文本的翻译。

觉囊基金会（http://jonangfoundation.org/）网站为国际非营利性组织，旨在维护与推动对觉囊派作为藏传佛教明确派别的认知。包括藏地觉囊场所的互动地图、觉囊上师的传记、论文与翻译的图书馆和学术性博客Jonangpa.com。

马修·凯普斯坦（Kapstein，Matthew T），《壤塘版衮钦朵波巴·摄啰监灿全集：引言与目录》（*The Dzam-thang edition of the collected works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*），德里（Delhi），协竹书局（Sherup books），1992。凯普斯坦为我们提供了对朵波巴文集（*gsung 'bum*）的描述性目录，于壤塘印制并由印度的协竹书局重印。主要贡献之一是，它包括了对朵波巴生平与思想的介绍和朵波巴写给弟子信件的翻译。

大卫·塞福特·鲁埃格（Ruegg，David Seyfort），《觉囊派：一个佛教本体论者的教派——据〈宗义书水晶镜〉》（"The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists According to the *Crystal Mirror of Philosophical Systems*（*Grub mtha' shel gyi me long*）[1963]"），出自《佛教中观哲学：关于印藏中观的文章》（*The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*）。大卫·塞福特·鲁埃格著，289—322。《印藏佛教研究丛书》（*Studies in Indian and Tibetan Buddhism*），波士顿（Boston）：智慧出版社（Wisdom Publications），2010（ISBN:9780861715909）。该文为关于觉囊派的第一篇意义重大的英文出版物。文章介绍了觉囊派与其他空见，尽管是以基于格鲁派批评者记述的争议性角度。讨论了觉囊历史中主要的历史人物，并参考有关来源材料给出大量注解。

朵波巴·摄啰监灿（Shey-rap-gyel-tsen，Döl-bo-ba），《山法了义海论：关于他空见与如来藏的藏传基本论典》（*Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*），杰弗瑞·霍普金斯（Jeffrey Hopkins）译。纽约倚色佳（Ithaca，NY）：雪狮出版社（Snow Lion），2006（ISBN:9781559392389）。该书是对朵波巴融汇性杰作《山法了义海论》（*Ri chos nges don rgya mtsho*）的首部英文翻译。是理解觉囊传统体系的主流他空见的开创性文本之一。

迈克尔·希伊（Sheehy，Michael），《大他空见：据当代藏传佛教觉囊学者壤塘堪布阿旺洛追扎巴（1920—1975）的空性研究》（"The Gzhan stong chen mo: A Study of Emptiness According to the Modern Tibetan Buddhist Jo nang Scholar Dzam thang Mkhan po Ngag dbang Blo gros grags pa[1920—1975]"），博士论文，加利福尼亚整合研究学院（California Institute of Integral Studies），2007（class:thesis-phd）。该文是对来自壤塘的当代觉囊主要学者堪布洛追扎巴（Khenpo Lodro Drakpa）的一部关于他空见的举足轻重著作的翻译与研究。导言包括了他空见与觉囊派的历史。（亦见凯普斯坦1993，引自*当代传承*）

塞勒斯 · 斯特恩斯（Stearns, Cyrus），《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴 · 摄啰监灿生平与思想研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），纽约倚色佳：雪狮出版社，2010（ISBN:9781559393430）。包含朵波巴的生平叙述，藏地他空的综览，对朵波巴观点的考察与其最举足轻重的两部著作《总释教门祷祝》（*General Commentary on the Doctrine*）和《第四结集》（*Fourth Council*）的翻译，以及朵波巴的自释。

多罗那他，《甘露精华：三士口诀之导引》（*Essence of Ambrosia: A Guide to Buddhist Contemplation*），威拉 · 贝克（Willa Baker）译。达兰萨拉（Dharamsala）：西藏文献与档案图书馆（Library of Tibetan Works and Archives），2005（ISBN:9788186470374）。该书是多罗那他对前行法（ngöndro）即藏传佛教初级修法的导引手册的翻译。但无论翻译多么有益，导引中的历史信息仍需与其他资料进行核对。

原始藏文典籍

如同藏传佛教其余派别一样，觉囊的文献传承既包含了各种佛教核心课程主题的注疏，又有广涉诸门类的作品。此处呈现的是觉囊学者们一部分最举足轻重的藏文典籍的代表。阿旺 · 洛追扎巴（Ṅag-dbaṅ-blo-gros-grags-pa）1993既是这位来自壤塘的当代学者关于他空的杰作，也是对觉囊历史的重新书写。摄啰监灿2007是朵波巴关于他空的杰作《山法了义海论》（*Mountain Dharma：An Ocean of Definitive Meaning*）的一个译本。贡嘎卓却（Kun dga' grol mchog）1979—1981是由一位15世纪的觉囊上师汇编的一百零八种佛教修行导引的合集，收集在《窍诀教导藏》（*Treasury of Guidance Instructions*）中。乔列南杰（Phyogs las rnam rgyal）2008是觉囊对时轮及其印度注疏《时轮经无垢光广释》（*Vimalaprabhā*）的主要释论之一。萨桑（Sa bzang）2008是对著名印度上师寂天（Shantideva）所著《入菩萨行论》（*Bodhisattva's Way of Life*）的注释。多罗那他 2008是对密教本尊短篇赞颂与图像描述的汇编（题为《修法宝源》，禅修本尊诲*An Ocean of Meditational Deities*）。

贡嘎卓却，《百解传承史》（"Jo nang khrid brgya"），见于《窍诀教导藏》

(*Gdams ngag mdzod: A Treasury of Precious Methods and Instructions of All of the Major and Minor Buddhist Traditions of Tibet*)，第18卷，蒋贡康楚·罗卓泰耶（'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas）编辑，127—354，TBRC W20877，不丹，帕罗（Paro，Bhutan），喇嘛莪竹与谢拉质美（Lama Ngodrup and Sherab Drimey），1979—1981。这是由觉囊上师贡嘎卓却（1507—1565/1566）汇编的一部一百零八种典型的禅定导引合集，随后由其继任者多罗那他（1575—1634）完成。被看成是19世纪利美运动在文本中的先例。包括历史、祈愿文和戒律在内的增补内容，由蒋贡康楚收入针对每种教授传承的《窍诀教导藏》中。

阿旺·洛追扎巴，《研究觉囊历史、图像、教义之文集：壤塘堪布洛追扎巴作品精选》（*Contributions to the Study of Jo nang pa History, Iconography, and Doctrine: Selected Writings of 'Dzam thang Mkhan po Blo gros grags pa*），马修·凯普斯坦与居美多杰（Gyurme Dorje）收集；马修·凯普斯坦介绍。TBRC W1CZ2328，共两册，达兰萨拉：西藏文献与档案图书馆，1993。这是由来自壤塘寺的当代觉囊学者堪布洛追扎巴（1920—1975）写成的觉囊史。在其丰富的补充附录中有每位主要觉囊上师的小传。亦有作者关于他空的杰作。亦可参见希伊 2007，*整体概述*引用。

乔列南杰，《时轮金刚无垢光疏》（*Dus 'khor mchan grel*），TBRC W1PD95814、《觉囊文集》（*Jo nang dpe tshogs*），18—20，北京：民族出版社，2008。该书是觉囊传统下对《时轮密续》的主要注释之一，由朵波巴的主要弟子之一乔列南杰（1306—1386）作成。此注采用与《时轮根本续》的注疏《时轮经无垢光广释》隔行对照的形式。

萨桑玛底班钦（Sa bzang Ma ti Pan chen），《入行论地贤释》（*Spyod 'jug sa 'grel*），TBRC W1PD95808，《觉囊文集》，12，北京：民族出版社，2008。该书是对寂天所著古典印度佛教菩萨行的《入菩萨行论》（*Bodhisattvacaryāvatāra*）的注释，由朵波巴的亲近弟子之一萨桑玛底班钦（1294—1376）作成。

朵波巴·摄啰监灿，《山法了义海论》，TBRC W2DB4612，《觉囊文集》，01，北京：民族出版社，2007。该书为朵波巴·摄啰监灿（1292—1361）关于他空哲学思想的综合性杰作。它是一部将显密经典引文合理编排的杂集，为他空提供了关键的经典来源。

多罗那他，《本尊海成就法宝源》（*Yi dam rgya mtsho 'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas*），TBRC W1PD45495，《先哲遗书》（*Mes po'i shul bzhag*），71—73，出自《觉囊尊

者多罗那他文集》(*Rje btsun jo nang tā ra nā tha'i gsung 'bum*)，北京：中国藏学出版社，2008。该书为多罗那他对藏地佛教密续中萨玛即新译派本尊赞颂禅定仪轨之汇编。各自包含图像描述，为每位本尊附带一幅图像方便观想。亦可参见*多罗那他*（obo9780195393521—0099）上单独牛津在线参考书目。

历史著作

齐木巴（Chimpa）与恰托巴底亚耶（Chattopadhyaya）1990 是对觉囊学者历史著作的翻译（《多罗那他的印度佛教史》），与之相比，在此罗列的其他资料则是从属于与觉囊历史相关的主题的精选。坦普曼（Templeman）1981是对作为历史学家的多罗那他的简要研究，以其印度佛教历史及其他著作为基础。范德康（Van der Kuijp）1983在藏地的觉囊传统与其印度先贤之间建立起历史联系，同时凯普斯坦 2000呈现了朵波巴于14世纪对佛教结集的回顾。钱德拉（Chandra）1963提供了关于觉囊藏文文献历史的批评性信息。图齐（Tucci）1949强调了在被没收的多罗那他的达丹彭曲林寺中的紧张状态。斯佩林（Sperling）2009使我们得以一窥明代期间西藏东部的觉囊与中原王朝的新式政治联系。

洛克什·钱德拉（Chandra, Lokesh）编辑。《西藏文献的历史材料》(*Materials for a History of Tibetan Literature*)，《百藏丛书》(Śata-piṭaka Series) 28—30，新德里：印度文化国际研究院（International Academy of Indian Culture），1963。该书是对主要西藏著作集的目录与短文的汇编，一部分是觉囊著作，特别是多罗那他的著作。

喇嘛齐木巴（Chimpa, Lama）与阿拉卡·恰托巴底亚耶（Alaka Chattopadhyaya），《多罗那他的印度佛教史》(*Tāranātha's History of Buddhism in India*)，德里：莫提拉·班纳西达斯出版社（Motilal Banarsidass），1990（ISBN:9788120806962）。该书是对多罗那他关于印度佛教历史叙述的翻译。详述了多罗那他关于不同体系印度佛教思想崛起与发展的特别观点。

马修·凯普斯坦，《佛教的藏化：转变、竞争与追忆》(*The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*)，牛津（Oxford）：牛津大学出版社（Oxford University Press），2000（ISBN: 9780195131222）。内含名为“朵波巴解读圆

满时”(“Dolpopa on the Age of Perfection”)的一章，凯普斯顿将朵波巴的宇宙模型恰如其分地嵌入其中，该模型来自其对佛陀教授之四劫的宇宙观上的图解，描绘自朵波巴的著作，诸如《第四结集》(*bKa' bsdu bzhai pa*)与《山法了义海论》(*Ri Chos*)。

埃利奥特·斯佩林(Sperling, Elliot),《藏传佛教，理解与想象，沿着明代汉藏边境》(“Tibetan Buddhism, Perceived and Imagined, Along the Ming-Era Sino-Tibegan Frontier.”)，出自《佛教在汉藏之间》(*Buddhism Between Tibet and China*)马修·凯普斯坦编辑，155—180,《印藏佛教研究丛书》，波士顿：智慧出版社，2009。该文既考察了明代壤塘确尔基(Chöjé)寺的重要性，也考察了觉囊在安多的成形时期。

大卫·坦普曼(Templeman, David),《历史学家多罗那他》(“Tāranātha the Historian.”),《西藏杂志》(*Tibet Journal*) 6.2 (1981):41—46。这是关于觉囊学者多罗那他历史著作的文章。对理解只是多罗那他全部作品中一部分的历史著作是如何在对其本人以及其著书的研究中被强调这一点有重要作用。

朱塞佩·图齐(Tucci, Giuseppe),《西藏画卷》(*Tibetan Painted Scrolls*), Rome: Libreria Dello Stato, 1949。西方学者关于西藏的早期文集，其中一部分关于多罗那他的彭措林寺和17世纪觉囊的政治关系。

莱奥纳德·范德康(van der Kuijp, Leonaed W.J),《藏传佛教认识论之发展研究：从11世纪至13世纪》(*Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology: From the Eleventh to the Thirteenth Century*), Alt-und Neu-indische Studien 26，威斯巴登(Wiesbaden):斯坦纳(F. Steiner), 1983 (ISBN: 9783515035842)。关于译者俄译师·洛登喜饶(Ngok Lotsāwa Loden Sherab)的认识论传承的一章将其与慈氏论典传统联系起来，也研究了其与印度大中观世系的关联。范德康讨论了作为禅定传统的他空，并考察了觉囊的历史发展。

传记性记述

斯特恩斯 2010是关于朵波巴最全面的传记记述，以为数众多的藏文资料为基础。坦普曼 2008与里格斯(Riggs)2001均为多罗那他的传记，不过坦普曼 2008是

关于多罗那他与印度人物关系和其年轻时对印度着迷的博士论文。同样，里格斯2001是关于多罗那他生平的简短故事，以香巴噶举祖师传为基础。坦普曼 1992与桑布（Zangpo）2003均包括贡嘎卓却与多罗那他的生平叙述，坦普曼 1992是对有着丰富传记汇编的觉囊连续转世的两代间的记述，桑布 2003有对每位转世的简要赞颂传记（亦见*香巴与利美运动联系*），科马洛夫斯基（Komarovski）2011很大程度上是关于15世纪萨迦学者释迦确丹（Shakya Chokden）哲学思想的研究，尽管存在从觉囊上师贡嘎卓却所作传记中抽取的对其生平意义重大的部分。

艾若斯拉夫 · 科马洛夫斯基（Komarovski, Yaroslav），《无二净相：黄金班智达释迦确丹对瑜伽行与中观的新诠释》（*Visions of Unity: The Golden Pandita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogacara and Madhyamaka*），奥尔巴尼（Albany）：纽约州立大学出版社（State University of New York Press），2011（ISBN: 9781438439099）。该项关于萨迦上师释迦确丹（1428—1507）他空诠释的研究还包括了以觉囊上师贡嘎 · 卓却所作之释迦确丹传记为基础的概述。

尼克尔 · 里格斯（Riggs, Nicole），《如梦如幻：香巴噶举上师之生平》（*Like an Illusion: Lives of the Shangpa Kagyu Masters*），俄勒冈，尤金（Eugene, OR）：法云出版社（Dharma Cloud Press），2001（ISBN: 9780970563903）。包括了从香巴噶举生平故事文集中抽取的关于多罗那他的简要赞颂传记。

塞勒斯 · 斯特恩斯，《来自朵波的佛陀：西藏上师朵波巴 · 摄啰监灿生平与思想研究》（*The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*），纽约倚色佳：雪狮出版社，2010（ISBN:9781559393430）。

大卫 · 坦普曼，《反思性批评：贡嘎卓却与多罗那他之例》（"Reflexive Criticism: The case of Kun dga' 'grol mchog and Tāranātha"），出自《西藏研究：国际西藏研究协会第六届研讨会文集》（*Tibetan Studies：Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*），第2卷，派尔 · 克威内尔（Per Kvaerne）编辑，877—883.挪威法格内斯（Fagernes, Norway）：比较人类学文化研究协会（Institute for Comparative Research in Human Culture），1992。该文涉及自觉囊人物贡嘎卓却重叠转世到多罗那他的传记主题。

大卫 · 坦普曼，《成为印度人：16—17世纪西藏喇嘛多罗那他生平研究》（"Becoming Indian: A Study of the Life of the 16th —17th Century Tibetan Lama Tāranātha."）博士论文。莫纳什大学（Monash University），2008（class: thesis-phd）。

这项研究很大程度上源自多罗那他的自传作品、其关于印度佛教上师的传记和两者于藏地的相遇。

阿旺桑布与蒋贡康楚（Zangpo，Ngawang，and Jamgon Kongtrul），《永恒的喜乐：香巴上师的赞颂偈》（*Timeless Rapture: Inspires Verse from the Shangpa Masters*），纽约倚色佳：雪狮出版社，2003（ISBN:9781559392044）。该书涉及以香巴噶举生平故事文集为基础的贡嘎卓却与多罗那他的简要赞颂传记。

教义著作

此部分涉及的著作，其牵涉的教义与观点并不与如来藏、他空或时轮有显而易见的联系。特别是，哈尔开亚思（Halkias）2009呈现了朵波巴向阿弥陀佛净土祈祷的祈请短文的翻译。凯普斯坦 2001为我们提供了对于觉囊在《般若波罗蜜多经》上所持观点精妙之处的更全面的理解。威尔逊（Wilson）2001详述了朵波巴首要弟子之一、觉囊学者萨桑玛底班钦的观点，对佛教心灵学与西藏阿赖耶识阐释之间更宽容的对话有所贡献。

乔治亚思·哈尔开亚思（Halkias，Georgios T），《慈悲愿力及其实现：朵波巴的〈极乐世界持生誓愿文〉》（“Compassionate Aspirations and Their Fulfillment: Dol-po-pa’s *A Prayer for Birth in Sukhāvatī.*”）出自《与虚空齐寿：向达赖喇嘛致敬〈时轮密续〉研究文集》（*As long as Space Endures: Essays on the* Kālacakra Tantra *in Honor of H.H. the Dalai Lama*），爱德华·阿诺德（Edward A. Arnold）编辑，259—275，倚色佳：雪狮出版社，2009（ISBN:9781559393034）。该文包含了对朵波巴祈祷往生净土的翻译。

马修·凯普斯坦，《从衮钦·朵波巴到曼木达哇·格勒：三位觉囊派大师对“般若波罗蜜多”的阐释》（“From Kun-mkhyen Dol-po-pa to ’Ba’-mda’ dge-legs: Three Jo-nang-pa masters on the interpretation of the *Prajñāpāramita*”），出自《理性之踪：印藏佛学思想的特性与诠释》（*Reason’s Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*），马修·凯普斯坦著。301—317，《印藏佛教研究丛书》，波士顿：智慧出版社，2001（ISBN:9780861712397）。朵波巴、多罗那他与曼木达哇·格勒对

《般若波罗蜜多经》的阐释概要。该文为作为杰出觉囊学者的曼木达哇格勒在利美运动中所处地位与其在当代觉囊教育课程中的重大意义，提供了重要参考和观察。

乔 · 威尔逊（Wilson, Joe），《贡塘与萨桑玛底班钦解读阿赖耶识》（“Gung thang and Sa bzang Mati paṇ chen on the Meaning of ‘Foundational Consciousness.’”）出自《转变心识：向杰弗瑞 · 霍普金斯致敬之佛教与西藏研究文集》（*Changing Minds: Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins*），盖伊 · 纽兰（Guy Newland）编辑，215—231，倚色佳：雪狮出版社，2001（ISBN:9781559391603）。该文涉及觉囊学者萨桑玛底班钦对阿赖耶识的观点。

如来藏

在朵波巴关于如来藏即佛性与空性（śūnyatā）之间核心难题的著作之后，觉囊的哲学思想已经是西藏关于如来藏的著述中所不可或缺的。尽管至今为止没有关于觉囊如来藏观点的明确研究，但旺秋（Wangchuk）2009已经是关于朵波巴观点最集中的研究了，虽然其在方法上是比较式的。达科沃斯（Duckworth）2008、乔登（Jorden）2003、马特斯（Mathes）2008与夏弗（Schaeffer）1995提供了对西藏不同的如来藏诠释的深度研究，并对觉囊学者有重大参考价值。尽管本质上并非比较研究，但龙树（Nāgārjuna）2007提供了他空解释体系中根本文本的翻译，并将朵波巴置于对龙树《法界赞》更宽广的注疏传承中。鲁埃格 1969向此领域介绍了许多印藏如来藏语境中的关键术语，并仍旧持续。对许多对如来藏文献互相对话的注释者进行了定位，威廉姆斯（Williams）1989使我们得以理解这些教义材料在藏地是如何争论的。

道格拉斯 · 达科沃斯（Duckworth, Douglas），《米旁尊者解读佛性：宁玛派传承之根据》（*Mipam on Buhhda-Nature: The Ground of the Nyingma Tradition*），奥尔巴尼：纽约州立大学出版社（Albany: State University of New York Press），2008（ISBN: 9780791475218）。尽管达科沃斯关切的是挖掘米旁嘉措（Mipham Gyatso，1846—1912）著作中空性与如来藏之间的关系，但第三章有一部分是关于从觉囊传承中抽取的朵波巴与堪布洛追扎巴的他空见。

阿旺·乔登（Jordan, Ngawang），《佛性：以15世纪西藏的果让巴·索南僧格之视野》（“Buddha-Nature: Through the Eyes of Go rams pa Bsod nams seng ge in Fifteenth Century Tibet.”），博士论文，哈佛大学（Harvard University），2003（class: thesis-phd）。这是一篇关于萨迦学者果然巴（Gorampa）的研究，其中一章包括觉囊看待如来藏的观点。乔登不仅分析了果然巴对觉囊的针对性著作，还分析了他对仁达瓦（Remdawa）关于觉囊他空思想看法的批评。

克劳斯－迪特·马特斯（Mathes, Klaus-Dieter），《通往佛性的直接路径：廓译师对〈宝性论〉的大手印阐释》（*A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*），《印藏佛教研究丛书》，波士顿：智慧出版社，2008（ISBN:9780861715282）。这是一项关于藏地如来藏诠释传统的研究。此导论既提供了对朵波巴和萨桑玛底班钦观点的有关讨论，也提供了对《宝性论》（*Uttaratantra/ Ratnagotravibhāga*）他空诠释的有关讨论。

龙树，《法界赞》（*In Praise of Dharmadhatu*），卡尔·布鲁恩霍兹（Karl Brunholzl）翻译，纽约倚色佳：雪狮出版社，2007（ISBN: 9781559392860）。这是对作为他空文本传承基础的龙树赞颂集著作之一的翻译。三世噶玛巴赞颂该文本所写注疏以及对朵波巴注疏的参考贯穿全书。

大卫·塞福特·鲁埃格，《论如来藏和种性理论》（*La theorie du tathāgata-garbha et du gotra*），《法兰西远东学院出版品》（*Publications de 1'École Francaise dÉxtreme-Orient*），LXX。这是一项以法文写成的关于如来藏和种姓的研究。作者对哲学术语（包括他空[*gzhan stong*]、基[*gzhi*]、光明[*'od gsal*]、如来藏[*de gshegs snying po*]）的边缘处理使其成为一个关键来源。第三章专注于觉囊上师聂温·贡噶贝（Nyawon Kunga Pal）文本《除心之暗》（*Yid kyi mun sel*）中的种姓。

克尔提斯·夏弗（Schaeffer, Kurtis），《佛性之菩提心：三世噶玛巴让琼多杰关于如来藏著作〈抉择如来藏〉的研究与翻译》（*The Enlightened Heart of Buddhahood: A Study and Translation of the Third Karma pa Rang byung rdo rje 's Work on Tathāgatagarbha, the 'De bzhin gshegs pa'i snying po gtan la dbab pa*），硕士论文，华盛顿大学（University of Washington），1995（class:thesis-ma）。此论文包括了关于三世噶玛巴与朵波巴历史性相遇与关系的一章，并讨论了朵波巴与三世噶玛巴著作中类似的关于如来藏的核心主题。

次仁旺秋（Wangchuk, Tsering），《争论时代中的〈宝性论〉：朵波巴·摄啰

监灿与其14世纪对话者解读佛种姓》（“The Uttaratantra in the Age of Argumentation: Dolpopa Sherab Gyaltsen and his Fourteenth-Century Interlocutors on Buddha-Lineage.”），博士论文，弗吉尼亚大学（University of Virginia），2009（class: thesis-phd）。这篇博士论文在西藏14世纪文化框架中，考察了朵波巴的如来藏观点。在如来藏本体论地位的争论中，主要西藏人物的观点与著作亦显出轮廓。

保罗·威廉姆斯（Williams, Paul），《大乘佛教：教义基础》（*Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*），伦敦与纽约（London and New York）：鲁特雷奇出版社（Routledge），1989（ISBN: 9780415025362）。关于印度如来藏文献及其西藏阐释者的章节，介绍了关于他空交流的教义问题与核心资料。

他空中观

其实“他空中观”这一词语在研究佛教思想的西方学界中还相对新奇和少见。鲁埃格1991是将他空置于中观，从印度到西藏宽广的文化交流中进行确认的。布鲁恩霍兹2004 提供了非觉囊著作的翻译与研究，但在讨论中观时，布鲁恩霍兹频繁提及不同觉囊上师所持他空思想的影响。布罗伊多（Broido）1989与马特斯2000是关于朵波巴与多罗那他著作中特定兴趣点的论文，两者均为今后引起议题的研究提供了良好起点。康楚2007是对该作者19世纪综合性他空中观的翻译，因此，尽管在觉囊看来它是折中的，但也被许多人看成是对西藏他空思想权威传承的融汇。摄啰监灿2006与希伊2007均是核心觉囊他空著作的翻译，并带有大量信息介绍。马特斯 1998关于朵波巴短论的德语论文，该短文描述了其关于世俗谛与胜义谛二谛的观点。

迈克尔·布洛伊多（Broido, Michael），《觉囊派的中观阐释：概述》（“The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A Sketch.”），《西藏杂志》14.1（1989）: 86—90。暂不论布洛伊多文章的简洁，且看其致力于朵波巴的观点，是一篇有价值的文章。它讨论了自空与他空、二谛之关联、藏之理论，并以朵波巴与现代非觉囊他空见者之间四种主要差别的有益提纲为结尾。

卡尔·布鲁恩霍兹，《阳光普照的虚空中心：噶举传承中的中观》（*The Center*

of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyu Tradition)，纽约倚色佳：雪狮出版社，2004（ISBN: 9781559392181）。尽管该书主要讨论的是噶举传承中的中观，但其涉及了与他空中观整体有关的论题。特别是，它参考朵波巴的观点而对他空中的瑜伽行系统进行考察。

蒋贡康楚，《遍知藏》（*The Treasury of Knowledge*），Book 6，Part 3，《佛教哲学框架》（*Frameworks of Buddhist Philosophy*），伊丽莎白·卡拉翰（Elizabeth M. Callahan）翻译，纽约倚色佳：雪狮出版社，2007（ISBN: 9781559392778）。是对康楚广博著述的系列翻译的一部分，该册书据早期藏地资料详述了自空中观与他空中观。

克劳斯－迪特·马特斯，《他空见中观中世俗谛与胜义谛》（"Vordergründige und höchste Wahrheit im *gzhan stoṅ* Madhyamaka."），莱比锡，接近他者：第二十六届德国东方学会会议，9月25—29日（*Annäherung an das Fremde: XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. in Leipzig*），霍尔格·普莱斯勒（Holger Preissler）与海蒂·斯坦因（Heidi Stein）编辑，457—468，《德国东方协会杂志》（*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*）11，德国斯图加特（Stuttgart, Germany）：斯坦纳，1998（ISBN: 9783515073271] [class: conference-paper）。该文为关于朵波巴《二谛明论》（*bden gnyis gsal ba'i nyi ma*）的大纲与讨论。（德语）

克劳斯－迪特·马特斯，《多罗那他对三自性的阐释——以〈他空精要论〉为中心》（"Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the *gzhan stoṅ sñiṅ po*."）《国际佛教研究协会杂志》（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）23.2（2000）：195—223。该文据多罗那他《他空精要论》（*Essence of Zhengtong*）讨论其对三自性（*trisvabhāva*）的显现。当马特斯利用多罗那他的文本，在印度佛教经典文献的精选文本中找到三自性时，便对其进行了比较性研究。

大卫·塞福特·鲁埃格，《比较观中的佛性、心识和渐悟问题：关于印藏佛教的传承与接受》（*Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*），伦敦：亚非学院（School of Oriental and African Studies），1989（ISBN:9780728601529）。这是一项关于与顿悟相对的渐悟成佛之法的研究，并对作为中观于藏地兴起期间一般特殊潮流的他空给予关注。

朵波巴·摄啰监灿，《山法了义海论：西藏他空与如来藏的根本大论》（*Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*），

杰弗瑞·霍普金斯翻译，倚色佳：雪狮出版社，2006（ISBN: 9781559392389）。这是对朵波巴关于他空的主要著作的英文翻译，该著作是后期觉囊著者与西藏非觉囊注者的源泉。

迈克尔·希伊，《大他空论：据当代藏传佛教觉囊学者壤塘堪布阿旺洛追扎巴（1920—1975）的一种他空研究》，博士论文，加利福尼亚整合研究学院，2007（class: thesis-phd）。该文以当代觉囊学者堪布洛追扎巴巨作中的基础部分的翻译为基础，研究他空哲学思想。包括对他空的简介、觉囊历史和觉囊对西藏理性文化的贡献。（亦见凯普斯坦 1993，* 当代传承*引用）

他空之争

对大多数人而言，他空始终是哲学争论点，也是觉囊挥之不去的标记。在此引用的每部著作都对藏地自空或他空著述表现了自身不同的角度，展示了争论的范围与复杂。威廉姆斯 1989将争论限定在如来藏文献与藏人接受度的框架内。曲吉尼玛（Chökyi Nyima）2009与霍普金斯 2002均展示了格鲁派对觉囊观点的看法；不过，曲吉尼玛 2009展示的是攻击的观点，而霍普金斯 2002展示的是同他人对话的观点。卡维松（Cabezon）2007与Bötrül 2011是对萨迦与宁玛学者辩论性著作的翻译，各自都蓄意针对觉囊。马特斯 2004与多罗那他 2007均以多罗那他所持区分释迦确丹与朵波巴观点的二十一甚深义为基础；多罗那他 2007翻译了多罗那他所持教义系统的梗概。

Bötrül，《见地与宗义辨别：在一本20世纪藏传佛教杰作中阐明空性》（*Distinguishing the Views and Philosophies: Illuminating Emptiness in a Twentieth-Century Tibetan Buddhist Classic*），道格拉斯·达科沃斯翻译并注解，奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，2011（ISBN:9781438434377]。这是对宁玛学者Bötrül所持教义系统的翻译与研究，他试图寻求宗喀巴（Tsongkhapa）与朵波巴所持之空性观点间的平衡。

荷赛·卡维松（Cábezón, José）与格西洛桑达尔嘉（Geshe Lobsang Dargyay），《离边自在：果然巴〈辨别正见〉与空性之辩》（*Freedom from Extremes: Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the Polemics of Emptiness*），《印藏佛教研究丛书》，波士

顿：智慧出版社，2007（ISBN: 9780861715237）。该书为西藏哲学家果然巴的主要辩论性著作的翻译。关于藏地辩论性文献的部分向我们展示了很好的历史介绍。一章专门论述朵波巴的驳斥。

土观洛桑·曲吉尼玛（Chökyi Nyima, Thukten Losang），《宗义书水晶镜：对亚洲宗教思想的西藏研究》（*The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought*），格西伦珠索巴（Geshe Lhundup Sopa）翻译，罗杰·杰克逊（Roger Jackson）编辑，《藏文典籍库》（*Library of Tibetan Classics*）25，波士顿：智慧出版社，2009（ISBN:9780861714643）。该书是对18世纪格鲁派辩者所著佛教与非佛教宗义著述的翻译。虽然关于觉囊的一章仅有讽刺，但尽管如此，因为其普遍的读者群，其依旧是影响深远的失实著作。

杰弗瑞·霍普金斯，《实相的反思：唯识学派的三性与无性》（*Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School*），《对宗喀巴〈善说心要〉的有力回应》（*Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*）第二卷，伯克利（Berkeley）：加州大学出版社（University of California Press），2002（ISBN: 9780520211209）。此书对我们理解部分觉囊或格鲁辩论核心论题有实质性贡献。因为要比照宗喀巴与朵波巴的观点，故而提出了关于如来藏、他空与自空的中心主题和显密经典的交织。

克劳斯－迪特·马特斯《多罗那他的〈甚深义之二十一差别论〉：研究他空中观的可能起点》（“Taranatha's Twenty-One Differences in Respect to the Profound Meaning: A Possible Starting-point for Studies in the Gzhan stong Madhyamaka.”）《国际佛教研究协会期刊》270.2（2004）: 278—321。此篇论文分析了多罗那他为区分释迦确丹观点不同于朵波巴，而提出二十一甚深义的文本，详述了他空研究中的重要教义主题。

多罗那他，《他空精要论》（*The Essence of Other-Emptiness*），杰弗瑞·霍普金斯翻译，纽约倚色佳：雪狮出版社，2007（ISBN: 9781559392730）。该书是对多罗那他关于哲学体系的著作《他空精要论》的翻译。霍普金斯所译朵波巴之《山法了义海论》的节选散布全书。附录的翻译根据《二十一甚深义》（*Twenty-one profound points*），比较了萨迦确丹与朵波巴的他空见。

保罗·威廉姆斯，《大乘佛教：教义基础》（*Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*），纽约：鲁特雷奇出版社，1989（ISBN: 9780415025362）。关于他空与自

空之争的分章在如来藏的章节里，简洁明了地概括了部分主要文本资料和起源自朵波巴之后的宗喀巴及格鲁派后人的教义争论。

《时轮密续》

因为《时轮密续》对整个觉囊思想与修行来说，是如此不可或缺的体系，在此所提及的涵盖了广范围的主题。芬德（Fendell）1997、纽曼（Newman）1985、希伊 2009与斯特恩斯 1996，均是觉囊时轮传承于印藏的历史研究。亨宁（Henning）2007是至今为止唯一一本关于主要来自觉囊资料的时轮占星术的著作，亨宁 2009是为数不多的关于六支圆满瑜伽理论的论文之一。嘉措2004尽管是格鲁派注释，但提供了时轮修行的相关信息，并稍稍提及了觉囊世系。

拉姆斯·芬德（Fendell，Ramsey），《多罗那他的〈吉祥时轮法部源流〉和其与藏传佛教觉囊派的关系》（"*Tāranātha's Dpal dus khyi 'khor lo'i chos bskor gyi byung khungs nyer mkho and its Relation to the Jo-nang-pa School of Tibetan Buddhism.*"），硕士论文，印第安纳大学（Indiana University），1997（class: thesis-ma）。该书是多罗那他《时轮密续》在印藏的历史研究与翻译。导言包括对觉囊没落和导致格鲁派接管的政治对立的讨论。

克珠诺桑嘉措（Gyatso，Khedrup Norsang），《无垢光庄严：对〈时轮密续〉的阐述》（*Ornament of Stainless Light: An Exposition of the* Kālacakra Tantra），Gavin Kilty翻译，《藏文典籍库》（The Library of Tibetan Classics），14.波士顿：智慧出版社，2004（ISBN: 9780861714520）。导言中很少页数提及觉囊传统和时轮与他空的关系，所提觉囊所持时轮六支瑜伽贯穿全文。

爱德华·亨宁（Henning，Edward），《时轮与西藏历法》（*Kālacakra and the Tibetan Calendar*），纽约：哥伦比亚大学佛学研究美国研究所（American Institute of Buddhist Studies at Columbia University），2007（ISBN: 9780975373491）。该书是关于在《时轮密续》中发现的占星术一章。亨宁经常提及觉囊学者曼木达哇·图登嘉措（Bamda Thubten Gyatso）的占星著作与普巴历法。

爱德华·亨宁，《时轮的六支金刚瑜伽》（"The Six Vajra-Yogas of Kālacakra."）出

自《与虚空齐寿：以〈时轮密续〉之文集向达赖喇嘛致敬》，爱德华·阿诺德编辑，237—258，倚色佳：雪狮出版社，2009（ISBN: 9781559393034）。关于时轮密法修行中圆满次第金刚瑜伽过程的论文，主要以来自多罗那他和曼木达哇·格勒的觉囊文献资料为基础。

约翰·纽曼（Newman, John R），《时轮简史》（"A Brief History of the Kālacakra."），出自《时间之轮：语境中的时轮》（*The Wheel of Time: The Kālacakra in Context*），格西伦珠梭巴（Geshe Lhundub Sopa），罗杰·杰克逊（Roger Jackson），与约翰·纽曼著，51—90，麦迪逊（Madison）：鹿苑书局（Deer Park Books），1985（ISBN: 9781559390019）。该文是关于在印藏的时轮传承发展的文章，提及了由觉囊继承的卓派（Drö）传承的早期形成过程。

迈克尔·希伊，《觉囊时轮修习传承中的金刚瑜伽与密教他空的传承历史》（"A Lineage History of Vajrayoga and Tantric Zhentong from the Jonang Kālacakra Practice Tradition."），出自《与虚空齐寿：向达赖喇嘛致敬〈时轮密续〉研究文集》，爱德华·阿诺德编辑，219—235，倚色佳：雪狮出版社，2009（ISBN: 9781559393034）。该文追溯了觉囊时轮传承从其印度祖师至当代上师的的历史传承。

塞勒斯·斯特恩斯，《印度大班智达威月的生平与藏文遗产》（"*印度大班智达威月的生平与西藏遗赠（The Life and Tibetan Legacy of the Indian Mahāpaṇḍita Vibhūticandra）[http: //archiv. ub. uni- heidelberg.de/ ojs/ index.php/ jiabs /article/ view/8844]*."），《国际佛教研究协会期刊》19.1（1996）：127—171。该文是关于13世纪印度佛教人物威月（Vibhūticandra）文章，其为觉囊时轮世系传承的重要上师。

香巴与利美运动联系

利美运动的倾向与香巴噶举和觉囊世系的历史联系与交叉均十分重要，对这些交叉点感兴趣的译者与学者已经写成了一系列相关著作。里格斯 2001与康楚 2003均以古典香巴文本为基础，文本提供了一种对贡嘎卓却与多罗那他如何于传

承中自处的理解。史密斯（Smith）2001提供了至今为止对蒋贡康楚及同时代觉囊上师关系和他空对其思想影响的最全面叙述。

蒋贡康楚编《永恒的喜乐：来自香巴上师的赞颂偈》（*Timeless Rapture: Inspired Verse of the Shangpa Masters*），阿旺桑布翻译并介绍，倚色佳：雪狮出版社，2003（ISBN: 9781559392044）。包括贡嘎卓却与多罗那他简要赞颂传记连同诗句的翻译。

尼克尔·里格斯，《如梦如幻：香巴噶举上师之生平》，尤金：法云出版社，2001（ISBN: 9780970563903）。包括一篇多罗那他的简要赞颂传记，将其作为承上启下之人物置于更宽泛的香巴传承中。

金·史密斯（Smith, E. Gene），《蒋贡康楚与无派系运动》（“'Jam mgon Kong sprul and the Nonsectarian Movement.”），出自《在藏文文本之中——喜马拉雅高原的历史与文献》（*Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*），金·史密斯著，235—272，波士顿：智慧出版社，2001（ISBN: 9780861711796）。介绍蒋贡康楚（1813—1899）的百科全书《遍所知藏》（*Shes bya kun khyab*），是西方学术的经典杰作，之所以重要是因为强调了他空对利美运动关键人物的影响和19世纪觉囊的复兴。

当代传承

由于在20世纪的大部分时间觉囊被隔离在西藏东部地区，直到最近世人才得以接触其鲜活的传统，故多罗那他之后关于觉囊的研究受到局限。格鲁施克（Gruschke）2001提供了安多最为重要的两座觉囊寺庙的实地调查。凯普斯坦 1993提供了对当代壤塘学者堪布洛追扎巴的历史与哲学著作的简介，希伊 2009提供了直到当代典范人物为止觉囊时轮在藏地传承的历史。

安德烈亚斯·格鲁施克（Gruschke, Andreas），《西藏外部省区的文化遗迹：安多》（*The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces: Amdo*），《安多的甘肃与四川区域》（*The Gansu and Sichuan Parts of Amdo*），第2卷，曼谷：白莲出版社（Bangkok: White Lotus Press），2001（ISBN:9789747534900）。此调查据觉囊在卫藏衰落，又在安

多南部特别是壤塘与阿坝（Ngawa）重新复兴的社会政治与教法原因，展现了觉囊传承。

马修·凯普斯坦，《导言》（“Introduction.”），出自《觉囊历史、图像、教义研究文集：壤塘堪布洛追扎巴作品选集》，共两册，阿旺·洛追扎巴著，马修·凯普斯坦与居美多杰收集；达兰萨拉：西藏文献与档案图书馆，1993。此文是对当代觉囊学者堪布洛追扎巴的两部重要藏文著作《觉囊教法史》（*Jo nang chos 'byung*）和《大他空见》（*Gzhan stong chen mo*）的简介。包括对堪布洛追扎巴生平的简短概览、著作简表、内容提纲和相关书籍的概览。

迈克尔·希伊，《觉囊派时轮修习中的金刚瑜伽与密教他空见传承史》（“A Lineage History of Vajrayoga and Tantric Zhentong from the Jonang Kālacakra Practice Tradition.”），出自《与虚空齐寿：向达赖喇嘛致敬〈时轮密续〉研究文集》，爱德华·阿诺德编辑，219—235，倚色佳：雪狮出版社，2009（ISBN: 9781559393034）。此文提供了直至当代传轨持有者为止，由觉囊继承并维持的时轮传承，作出了对觉囊在安多的简要叙述。

编后记

沈卫荣

《他空见与如来藏：觉囊派人物、教法、艺术和历史研究》是一部国际学术界研究觉囊派之教法和历史的最优秀和最有代表性的学术论文结集。它由12篇学术论文和1篇研究综述组成，作品时代跨越近半个世纪，作者都是欧美印藏佛教研究的知名人物。这是迄今为止第一部呈现国际觉囊研究精粹的学术论文集，读者们既可以从本书中获得有关藏传佛教觉囊派之人物、教法、艺术和历史的全面与权威的知识，同时也可窥见国际佛教学界觉囊研究的学术脉络和学术成就。

目前，藏传佛教流行于整个世界，其各大教派于世界各地均有广泛传播。与此相应，藏传佛教研究也已成为国际佛学研究领域内之荦荦大宗，成果卓著。然而，相对于其他各大著名教派而言，觉囊派流传不广，影响也小，长期以来学界对它的研究也相对薄弱。这种局面的形成，自然与觉囊派本身的历史和它在整个藏传佛教体系中的历史地位有关。虽然与其他大部分新译密咒派一样，觉囊派的历史可以追溯到11、12世纪。而且，早在14世纪的前半叶，觉囊派早期最杰出的代表人物朵波巴·摄啰监灿就开始于藏地倡导、传播觉囊派最独特的“他空见”（gzhan stong）思想，建立起了觉囊派最具特色的教法传承。但是，在17世纪中期，觉囊派曾经受到五世达赖喇嘛领导下的黄教格鲁派的排挤和打压，失去了它在其最早的发祥地后藏觉囊地区的根基，甚至被迫改宗格鲁派，故其根本大法及其传承一度几近失传，丧失了其原有的影响力。后来，虽然觉囊派将其宗教势力

范围从后藏移往东部藏区，并渐渐在今四川阿坝藏族羌族自治州的壤塘县等地站稳了脚跟，其所传教法也因为近代安多、西康地区盛行藏传佛教利美运动（ris med，即宗教圆融运动）而得到了保持和部分的复兴，但与格鲁、噶举、萨迦和宁玛等其他几个大教派比较起来，觉囊派于整个藏传佛教世界的影响力可以说是十分薄弱的。

但是，觉囊派无疑也是藏传佛教中一个不可被忽视和遗忘的重要教派与教法传统。朵波巴上师倡导的“他空见”，即承许从世俗谛而言，诸法无自性，是空，或称“自空”（“self-emptiness”，*rang stong*）；然从胜义谛而言，“胜义菩提藏”，或曰“如来藏”（*tathāgatagarbha*）自性不空，而是“他空”。即从了义的角度看，诸法皆有佛性，即“如来藏”，故自性不空，只是它被客尘遮蔽，不能显了，故诸法实际上只是“他空”（“other-emptiness”，*gzhan stong*）。觉囊派倡导的这种“他空见”曾在雪域引发了长期的争议，甚至一度被当做异端邪说而受到藏传佛教其他教派的激烈攻击和排挤。它也曾被贴上了在藏传佛教传统中被严重妖魔化了的所谓“和尚之教”的标签，和汉传佛教中的“如来藏”学说一起受到他派僧人的激烈指责和批判。

当然，以朵波巴上师为首的觉囊派所倡导的“他空见”无疑不是觉囊祖师们凭空想象出来的异端邪说，而是他们对印度原有佛教哲学思想的天才的继承和发挥，是藏传佛教继承和发展印度佛教哲学思想过程中所做出的一个特殊的重要贡献。建立在“他空见”这一理论基础之上的觉囊派的观修与宗义传统，是藏传佛教中的一个非常具有创意和特色的伟大传统。正因为如此，虽然自17世纪以来，觉囊派曾长期受到格鲁派等其他教派在政治上和教法上的排挤与打击，但其教法传统始终顽强成长，不绝如缕。时至今日，觉囊派及其倡导的“他空见”思想在世界范围内越来越受到广大佛教徒和佛教研究者们的重视与欢迎，他们甚至喊出了“我们都是他空见者”（We are all gzhan stong pas）的口号。与此相应，近年来国际佛教学界研究觉囊派教法和历史的著作也越来越多，觉囊从一个被湮没了好几个世纪的无名的旧传统，重新又回到了我们的视野之中，继续成为一个活着的和活跃的佛教传统。

与觉囊派在国际佛教界和佛学研究界越来越受到重视的同时，觉囊派于中国汉、藏佛教界的复兴也已初见端倪，而这在很大程度上要归功于觉囊派第四十七

代传人、四川省阿坝藏族羌族自治州壤塘县觉囊祖庭藏哇寺住持、觉囊显密讲修院院长健阳乐住上师这些年来的积极努力。健阳上师立誓要继承其先辈法主云丹桑布上师之宏愿，于汉、藏两地僧俗法众中弘扬觉囊派所传之了义教法，全力护持藏哇寺僧众安心修法的各种资粮，建设世界上第一座实体时轮金刚坛城，整理出版了《觉囊文集》八十余卷，恢复具有千年传承的非物质文化遗产——觉囊梵音古乐、唐卡艺术、医药藏香等，为近年来觉囊派佛教传统于中国的复兴和发展做出了巨大的贡献。除了教法的修习和弘扬，健阳上师也十分重视从学术角度研究觉囊派的佛教哲学思想，特别推崇汉藏佛学的比较研究，希望通过对觉囊佛教思想的专题研究在汉传和藏传佛教之间建立有益的沟通。近年来，健阳上师和中国人民大学国学院建立了密切的学术联系，积极支持国学院师生开展汉藏佛学研究，并在藏哇寺设立中国人民大学国学院教学实习基地，还担任国学院汉藏佛学研究中心的学术顾问。有鉴于国内佛学界对觉囊派佛教传统研究的相对匮乏，中国人民大学汉藏佛学研究中心决定重点组织开展对觉囊派之人物、教法、艺术和历史的研究，而作为这一计划的起点，我们首先要总结和吸收国际佛教学界研究觉囊派历史和教法的成果，这就是我们编译这部《他空见与如来藏——觉囊派人物、教法、艺术和历史研究》的缘由。健阳上师为本论文集的编译提供了各个方面的指导和帮助，不仅亲自撰写长文将觉囊派的历史和教法置于整个佛学系统中做了全面的阐述，还专门为本书的出版题写了藏文书名。借此书出版之际，我们谨对健阳上师多年来对我们国学院汉藏佛学研究中心师生从事佛学研究所给予的热情支持和鼓励表示衷心的感谢！

《他空见与如来藏：觉囊派人物、教法、艺术和历史研究》一书由中国人民大学国学院汉藏佛学研究中心师生集体编译，文集中所收13篇英文论著的译者均为曾在或正在该中心学习的硕士生和博士生，他们为翻译这些相对艰涩、深奥的佛学论著投注了很大的热情，付出了不懈的努力。这个翻译项目自始至终由谢皓玥同学负责日常的组织工作，为此她投入了大量的时间和劳动。杨杰同学审校了这部文集中的绝大部分译文，为改善和提高这部文集的翻译质量付出了辛勤的劳动。美国藏传佛教资料中心（Tibetan Buddhist Resource Center）的负责人Michael Sheehy博士专门为我们提供了他撰写的《觉囊研究综述》和一份详尽的觉囊研究英文论著目录，还为我们选择应翻译的论文篇目提出了很专业的建议。北美汉藏

佛学研究协会的创办人、中国人民大学国学院客座教授谈锡永上师不但为本书题写了中文书名，而且还为本文集撰写了题为《他空见与如来藏》的序言，尝试从见、修两个方面来沟通觉囊派的“他空见”和宁玛派的“如来藏”思想。本书的成书与上述各位同学、朋友和师长的努力和帮助密不可分，于此我谨向他们表示衷心的感谢。